وَ مَنْ يُّؤتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا

البقرة (۲٦۹)

جسے حکمت و دانائی عطا ہوئی اسے بہت بڑی بھلائی مل گئی

تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند

گیارھویں جلد

بنگالی ادب (جلد اول)

(۱۱۸۷ء - ۱۸۵۷ء)

مدیر : گروپ کیپٹن سید فیاض محمود

پنجاب یونیورسٹی ، لاہور

طبع اول : جون ۱۹۶۷ء

تعداد : ۱۰۰۰

طابع : پنجاب یونیورسٹی

ناشر : گروپ کیپٹن سید فیاض محمود

مطبع : زرین آرٹ پریس، ریلوے روڈ لاہور

نوٹ:- بنگالی ادبیات کی جلدوں کا خاکہ ڈاکٹر سید علی اشرف نے تیار کیا ۔ اس میں اس ادارہ کے ایک رکن مسٹر عبدالمصطفیٰ کامل نے بھی اول اول مدد کی تھی ۔

پاکستان و ہند

کی

اسلامی تہذیب

کے

نام

گیارھویں جلد ، بنگالی ادب (جلد اول)

(۱۱۸۷ء - ۱۸۵۷ء)

فہرستِ مضامین

* نوٹ : ان فاضل مقالہ نگار کے مضامین میں ادارتی تقاضوں کے مطابق ضروری مواد ادارہ کی طرف سے شامل کر دیا گیا ہے ۔

مدیر

پیش لفظ

تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند سے مُراد اُس مِلّی اور ثقافتی میراث کی دریافت اور وضاحت تھی جو برِصغیر کی جغرافیائی، تاریخی، سیاسی اور مُعاشرتی ماحول کی پیداوار ہے۔ اِس میراث کے منابع میں اوّل وُہ فلسفۂ حیات ہے جس پر برِصغیر کے مُسلمانوں نے عمل کیا اور جس کی روشنی میں اُنھوں نے یہاں زندگی بسر کی۔ یہ میراث اس عقیدے پر مبنی ہے کہ مشہودات کے ماورا ایک ازلی اور ابدی حقیقت ہے، مگر ظواہر سے چشم پوشی کرنا فرائضِ حیات سے رُوگردانی ہوتی ہے بلکہ زمانے کو ایک حقیقت مانتے ہُوئے بھی مسلمان اپنے مقصود و مُنتہیٰ یعنی اپنی تقدیر اور اپنے مُستقبل سے غافل نہیں ہوتا۔ یہی میراث اپنے ارتقا کے بہت سے منازل طے کر چکی ہے اور کوئی دو سو سال سے وُہ دُنیائے عظیم کے افکار و تصوّرات سے دوچار بھی ہُوئی ہے، مگر اس میراث کا مُطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ خواہ برِصغیر کے مُسلمان شمال مغرب میں سکونت پذیر ہُوئے اور خواہ انھوں نے برِصغیر کے شمال مشرق کو اپنا وطن بنایا اور خواہ وُہ دکن میں رہے بسے، اُن کی روایات، اُن کے پیرایۂ خیال اور اندازہائے بیان میں ایک گُونہ مماثلت ہے۔ اِس سے غرض نہیں کہ وُہ بطلیہ حکایات سے دِل بہلائیں یا اسلامی روایات کو نظم و نثر میں پیش کریں، زندگی کی جو اقدار ہم اُن کی ادبیات میں دیکھتے ہیں، اُن سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مُسلمانوں کی فکری اساس جس سے اُن کے تصوّرات اور تخیّلات متشکّل ہُوئے، میں ایک ایسا آہنگ ہے جو انھیں برِصغیر کی اور قوموں سے ممیز کرتا ہے۔

ہم اِس تاریخ میں بنگلا ادب سے متعلق دو جِلدیں طبع کر رہے ہیں۔ یہ ادب عہدِ سلاطین (۱۲۰۱ء — ۱۵۷۵ء) میں پیدا ہُوا اور جیسا کہ برِصغیر کے اِس حصّے کا نام بنگلہ یا بنگال مُسلمانوں کا وضع کردہ ہے، اِسی طرح بنگلہ ادب بھی مُسلمانوں کے فیوض کا نتیجہ ہے۔ مغلیہ دَور میں اگرچہ فارسی زبان و ادب کا چرچا زیادہ تھا، مگر جگہ جگہ، قریہ قریہ عوامی بنگلہ ادب پروان چڑھتا رہا اور اٹھارھویں صدی تک جہاں اُردو نے برِصغیر میں اپنا مقام پیدا کیا، وہاں بنگلہ ادب میں علاوَل، دولت قاضی اور شیخ چاند جیسے جلیل القدر مسلمان ادیبوں نے ہی اِس ادب کو زندہ رکھا اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس ادب کی رُوحِ رواں وُہی مُشترک ثقافتی اقدار ہیں، جو برِصغیر کی باقی ادبیات میں جلوہ گر ہیں۔ اِس لیے ہم بنگلہ ادب کی ان دو جلدوں کو تاریخِ ادبیاتِ مُسلمانانِ پاکستان و ہند کا جُزوِ لاینفک تصوّر کرتے ہیں۔

محمد اجمل

وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی۔

تعارف

مسلمانوں کو اس برِ صغیر میں آئے ہوئے سوا تیرہ سو سال ہو چکے ہیں یہ اس لئے درست ہے کہ مکران ۴۴ھ میں فتح ہو گیا تھا۔ اس طویل عرصے کو ہم چار ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک وہ دور جو سلطان محمود غزنوی کی فتوحات پر ختم ہوا۔ یہ کوئی پونے چار سو سال کی مدت ہے۔ اس عرصے میں برِ صغیر کے شمال مغربی علاقوں پر عربی زبان و ادب اور عربی تہذیب و تمدن کا تسلط رہا۔ دوسرا دور کوئی پانچ سو سال کا ہے، جو غزنوی عہد اور "عہدِ سلاطین" پر مشتمل ہے۔ اس دور میں برِ صغیر "دار السلام" کہلایا اور تہذیبی طور پر ملّتِ اسلامیہ کی عالمی وحدت کا رکن رہا۔ پانچ سو سالوں کے اس دور میں، جس کا آغاز محمود غزنوی کے ورود سے ہوتا ہے، فارسی ادب کا رواج ہوا اور فارسی زبان اظہار کا ذریعہ رہی۔ ویسے مغربی پاکستان کی سرزمین میں فارسی زبان اس عہد سے بھی پہلے پہنچ چکی تھی۔ بلکہ ملتان کے علاقے میں عام تکلمی زبان کی حیثیت[۱] حاصل کر چکی تھی۔ پھر تیسرا دور مغلیہ عہد ہے، جو ۱۵۲۶ء سے ۱۸۵۷ء تک کی مدت پر محیط ہے۔ اس میں ملّتِ اسلامیانِ پاکستان و ہند نئے تہذیبی اثرات سے روشناس ہوئی اور معاشرے میں فکری مد و جزر کارفرما رہا۔ اس دور میں افکار اور خیالات میں وسعت پیدا ہوئی، اور اگرچہ اعتقادات میں ایک حد تک تزلزل کے آثار نمایاں ہونے لگے، لیکن تخریب اور انتشار کے ساتھ ساتھ تعمیر کا عمل بھی جاری رہا۔ اس پوری مدت میں فارسی

---

[۱] دیکھئے، چوتھی صدی ہجری کے ابن صاعد اندلسی کی تالیف "طبقات الامم"

کی ادبی اقدار ہماری تہذیبی زندگی کا محرک اور غالب عنصر تھیں ۔ اس کے بعد مغربی تہذیب، اس کے اصولِ زندگی اور اس کے معاشی، سماجی اور معاشرتی افکار کی اشاعت ہوئی ۔ چونکہ یہ دور نشر و اشاعت کا دور ہے، اور اس میں بعض وسائل فراہم ہونے سے تعلیم عوام تک پھیل گئی، اس لیے خیالات میں انقلاب پیدا ہونے لگا ۔ اس ذہنی انقلاب نے کئی نئی صورتیں اختیار کیں اور اس کے نتائج آجکل ہماری خانگی، اجتماعی، سیاسی اور مذہبی زندگی میں نمایاں نظر آتے ہیں ۔ گزشتہ تین چار سو سال کی مدت میں اردو، بنگلہ اور دیگر زبانوں اور بولیوں کا علاقائی ادب بھی فنی پختگی کے ساتھ ساتھ حسنِ اظہار کا وصف پیدا کر چکا ہے ۔

ادب میں معاشرتی اور تعلیمی عوامل منعکس ہوتے ہیں ۔ زندگی کے تقاضے اظہار، احتجاج، طنز، شکایت، دعا یا الحاح کی صورت میں ہمارے سامنے آتے ہیں ۔ اس تاریخ ادبیات کا مقصد یہ ہے کہ ادب کو معاشرے کے ایک تقاضے کے طور پر پیش کیا جائے، تاکہ زندگی کے ہر رخ، قلبِ انسانی کی ہر کیفیت، روحِ کائنات کے ہر پرتو میں ہم آہنگی نظر آئے اور مسلمانانِ برِ صغیر کی پوری زندگی اور ان کی تہذیب کا جامع عکس، ملی وحدت کا مکمل ثبوت، ہر اس زبان اور اس کے ادب میں یقین آفریں انداز میں پیش ہو، جو یہاں بولی جاتی رہی ہے ۔ اس سے یہ اندازہ ہو جائے گا کہ ہم جس تہذیبی ورثے کے مالک ہیں، وہ کتنا پائدار ہے اور اس میں کتنی توانائی اور استقامت موجود ہے ۔

اس تاریخ کی تدوین میں دو تین باتیں خاص طور پر ملحوظِ خاطر رکھی گئی ہیں ۔ اوّل یہ کہ کسی قوم کی تہذیبی اور ادبی تاریخ اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی، جب تک اس قوم کی لسانی، ادبی اور معاشرتی سرگرمیوں کا پوری طرح اور ہمدردانہ انداز سے محاسبہ نہ کیا جائے ۔ اس لئے ہم نے کوشش کی ہے کہ عربی، فارسی، ترکی، اردو، بنگلہ، پشتو، پنجابی، سندھی، کشمیری، بلتی، شینا، بروشسکی، کھوار، ہندکو، سرائیکی، بلوچی اور براہوی، غرض ہر اس زبان کے معاشرتی اور فکری پس منظر کی نشاندہی کی جائے، جو پاکستان میں بولی گئی ہے یا بولی جاتی ہے، اور جو ادبی تخلیقات اس ماحول سے ابھرتی ہیں، خواہ وہ ضرب الامثال ہوں یا لوک کہانیاں، گیت ہوں یا لوریاں، ان میں رزم، تصوّف، فکر اور عمیق جذبات کی ترجمانی ہو یا محض

تفنن طبع کا سامان، سبھی کا تاریخی اور تنقیدی جائزہ سے کر اپنی قوم کی ادبی تاریخ مرتب کی جائے۔ چنانچہ ہم نے زندگی کے ہر پہلو، زبان کے ہر انداز اور فکر کی ہر جہت کی ترجمانی کرنے کی کوشش کی ہے اس طرح یہ تاریخ کامل طور پر اور صحیح معنوں میں ہماری ثقافت کی آئینہ دار ہو جاتی ہے۔

علاقائی ادبیات میں خاص طور پر لوک ادب کا مقام بہت بلند ہے۔ اور ہم نے اسے ادب عالیہ کا ایک رکن تصور کیا ہے، اس لئے کہ ہر قوم کی ادبی تاریخ میں، لوک ادب ایک معنی خیز کردار ادا کرتا ہے۔ اکثر لوگوں کی زندگیاں اسی ادب کی اقدار سے متاثر ہوتی ہیں، اور اسی کے کردار علامت بن کر اُن کے محرک بنتے ہیں اور ان کے استعمال کا جواز پیش کرتے ہیں۔ اس لئے ادبی تاریخ میں اس کا ذکر ضروری ہے۔

یہی حال ان مصنفین کا ہے، جو عام طور پر دوسرے درجے کے، یا بالفاظ دیگر چھوٹے مصنف شمار ہوتے ہیں۔ یہ تو بدیہی امر ہے کہ کسی قوم کی رفعتِ فکر اور اسکی جذباتی بلندی صرف انہی مصنفین کے کلام یا تصانیف میں نظر آئے گی، جن کی نگاہ وسعت، بلندی اور گہرائی کے لحاظ سے روزمرہ کے تجربات کے حدود میں مقید نہ ہو، اس لئے کہ چھوٹے شاعر یا افسانہ نگار یا ناول نویس یا نثر لکھنے والے اپنے اپنے تجربے اور فنی کوشش کے دائرے میں محدود اور محصور ہوتے ہیں۔ مگر یہاں یہ بات نظر انداز نہیں ہونی چاہیئے کہ اس دائرے سے اچھی طرح واقف ہونے کے باعث وہ ان چھوٹی چھوٹی باتوں کو، جن سے عام لوگوں کی زندگی عبارت ہوتی ہے، زیادہ توجہ سے قلم بند کرتے ہیں۔ ان کی نظر وسیع نہیں ہوتی مگر وہ روزمرہ کے تقاضوں اور زندگی کے عام مشاغل اور قلبی واردات کے سطحی تاثرات کو صاف طور پر بیان کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے ہاں عام زندگی کی عکاسی عظیم شعراء یا مصنفین کی نسبت بہتر طریقے سے ہوتی ہے۔ اس لئے کسی قوم کی تہذیبی تاریخ مرتب کرتے وقت ان چھوٹے اہلِ قلم کی تخلیقات کا جائزہ لینا بھی اسی قدر ضروری ہوتا ہے جتنا ادبی عظماء کا۔ چنانچہ اس تاریخ میں یہ پہلو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا۔ اس طرح ہمارا خیال ہے کہ یہ تاریخ مسلمانانِ پاکستان و ہند کی پوری ادبی زندگی کی ترجمان بن گئی ہے۔

مذکورہ مطالب کے حصول کے لئے ہر ادب کا ذکر کرنے سے پہلے اس کے سیاسی اور معاشرتی پس منظر کو سامنے لایا گیا ہے، تاکہ قارئین کو معلوم ہو سکے کہ جن لوگوں کے تاثرات اور خیالاتِ عالیہ کی ہم عکاسی کر رہے ہیں، وہ اپنی اجتماعی زندگی کن ضوابط، کن پابندیوں اور کن اصولوں کے تحت بسر کرتے تھے۔ اس بنا پر اس تاریخ ادبیات کو در اصل ملتِ اسلامیانِ پاکستان و ہند کی تہذیبی تاریخ تصوّر کرنا چاہیئے۔

سید فیاض محمود

گروپ کیپٹن سید فیاض محمود
مدیر عمومی

پہلا باب

بنگالی ادب میں مسلمانوں کا حصہ

باشندے اور ان کا وطن

جغرافیائی وحدت

بنگالی زبان و ادب نے ایسے علاقے میں پرورش پائی ہے جو نہ صرف جغرافیائی بلکہ سیاسی لحاظ سے بھی وحدت رکھتا ہے۔ محلِ وقوع کے لحاظ سے اس کے شمال میں کوہ ہمالیہ ہے۔ جنوب میں خلیج بنگال، مشرق میں گارو، کھاسیا، جنتیا، تری پورہ اور چٹاگانگ کی پہاڑیاں اور مغرب میں راج محل کی پہاڑیاں، بلند سطح مرتفع اور جھر کھنڈ کے جنگلات، بیر بھوم، سنتھال کا پہاڑی علاقہ، سنگھرم مینتھم اور میر بھونج بھی ہیں۔ ظاہر ہے شمال میں ایک ایسی قدرتی سرحد اس کی حفاظت کر رہی ہے جو مشرق میں اسے چین اور تبّت سے الگ کر دیتی ہے۔ جنوب میں خلیج بنگال اس کی محافظ ہے۔ مشرق میں آسام کی پہاڑیوں کامروپ اور چٹاگانگ کے کہستانی علاقے سے ورے کے جنگلات نے اسے دشوار گزار بنا دیا ہے۔ اگرچہ اس علاقے کی سطح جغرافیائی لحاظ سے نشیب و فراز سے تقریباً بالکل خالی ہے۔ مغرب میں سطح کی تبدیلی اتنی واضح نہیں اور اس علاقے کے میدان آہستہ آہستہ غیر محسوس طور پر بلند ہو کر جنوب مغرب کی سطح مرتفع میں شامل ہو جاتے ہیں۔ راج محل سے آگے کے جنگلات میں داخل ہونا بڑی حد تک خطرناک اور مشکل ہے۔ زمانۂ ماضی میں مغرب میں تین پر خطر درّے تھے، جہاں سے برّصغیر کے لوگ یہاں وارد ہوتے تھے۔ ایک تلیکری، دوسرا ترہٹ یا تری ہٹ اور تیسرا جھر کھنڈ۔ تلیکری کا راستہ پٹنہ سے شروع ہو کر بھاگل پور، کولنگ اور گنگا کے جنوبی کنارے سے ہوتا ہوا گنگا اور راج محل کی پہاڑیوں کے درمیان والے کھلے میدان میں داخل ہوتا ہے اور سنتھال کے پرگنہ اور بیر بھوم سے ہوتا ہوا بنگال میں پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح راج محل اس کے شمال میں رہ جاتا ہے۔ ترہٹ کا راستہ دریائے گنگا کے شمال میں ہے۔ یہ بنگال میں اودھ کی طرف سے کوسی، گندھک اور مہانندہ کو براستہ ترہٹ عبور کرتا ہے اور یوں دربھنگا، یعنی درِ بنگال کہلاتا ہے۔ پہاڑیاں اور جنگلات

جو کہ جھر کھنڈ کہلاتے ہیں ، تلیگری[1] کے جنوب تک پھیلے ہوئے ہیں ۔ پہاڑوں کے ساتھ ساتھ بہت سے دریا اور گھنے جنگلات ہیں جن کی وجہ سے میدانی علاقوں میں سے داخلہ قدرے دشوار ہو گیا ہے ۔ شاید یہی وجہ ہے کہ یہ علاقہ بیرونی حملہ آوروں سے بچا رہا اور باقی ماندہ برصغیر سے الگ تھلگ رہا ۔

یہ علاقہ برطانوی راج میں بنگال کہلاتا تھا ، جو کہ خصوصی طور پر مسطح ہے ۔ اس میں کچھ میدان ہیں جو سیلابوں کی سطح سے بلند اور کچھ پانی کی تہ سے نیچے ہیں ۔ جغرافیہ دانوں نے ان میدانوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے ۔گنگا ، میگھنا اور پدما کے قدیم دہانے اور سیلاب والے میدان ۔ ان دریاؤں کے جنوب میں نئے دہانے اور سیلاب والے میدان اور بھاگیرتھی اور دریائے بگلی[2] کے مغرب میں برد و برآمد سے بنے ہوئے سیلاب خوردہ میدان ہیں ۔ مجموعی طور پر یہ میدان دو تین طویل دریاؤں ،گنگا اور برہم پتر اور دریائے میگھنا کے مشترک دہانے پر مشتمل ہیں ۔ ان کی سطح کئی ایک نشیب رکھتی ہے ، جو مقامی طور پر 'بیل' کہلاتے ہیں ۔ بعض زیر آب بھی ہیں اور یہ پانی نمکین ہے مثلاً کلکتہ کے نزدیک ایسے علاقے موجود ہیں ۔ بعض میں تازہ پانی اُبھر آیا ہے جیسا کہ مداری پور اور ایریل میں ۔ خلیج بنگال کے مغرب اور مشرق سے بڑی باقاعدگی کے ساتھ تند و تیز لہریں آتی رہتی ہیں اور دریا کی ٹھہری ہوئی ریت اور مٹی کو ساتھ بہا لے جاتی ہیں ۔ اس طرح انہوں نے دہانے کو مشرق کی طرف دور تک پھیلنے سے روک دیا ہے ۔ رامائن میں راجہ دسرتھ نے رانی کیکئی سے جو کہا تھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دہانہ کا یہ سارا علاقہ ، بلکہ سیلابی میدان جو جنوب میں واقع ہیں ، ان ایام میں بھی موجود نہ تھے ۔ دریائے گنگا خلیج بنگال میں اس مقام پر گرتا تھا جہاں وہ اب دو ندیوں میں تقسیم ہو جاتا ہے ۔ ایک شاخ بھاگیرتھی ہے جو جنوب کی طرف بہنے لگتی ہے[3] ، دوسری کا نام پدما ہے اور یہ جنوب مشرق کا رخ اختیار کر لیتی ہے ۔ دہانہ کے شمالی حصے کی سطح اب بھی کئی جگہ ، مثال کے طور پر لال مائی جیسے مقامات پر بلند ہو رہی ہے ۔ عام طور پر یہ سیلاب سے محفوظ ہے جب کہ خاص طور پر جنوب میں نئے دہانے کی سطح انتہائی نیچی ہے ۔ دریائے برہم پتر کے مشرق ، پدما کے شمال اور بھاگیرتھی کے مغرب میں واقع میدان یقیناً

---

(۱) دروں اور ان کی تاریخی اہمیت کے متعلق تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے ۔
اے ۔ رحیم ، سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال (انگریزی) ۔ ص ۷ تا ۹ ۔ مطبوعہ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی ، کراچی ۔

(۲) ایس ۔ پی چٹرجی 'Relief and Rivers', Bengal in Maps ص ۸ ۔ مطبوعہ اورینٹ ، کلکتہ ۱۹۴۹ء ۔

(۳) رامائن ۔

قدیم ہیں ۔ مغرب میں مدناپور اور باکورہ میں پہاڑیوں کی بلندی ایک ہزار فٹ تک ہے ۔ چٹاگانگ کے پہاڑی علاقوں اور تری پورہ میں بعض وادیاں دس دس میل چوڑی ہیں ۔

قدیم زمانے سے ہی اس میدان میں دریاؤں کا ایک جال بچھا ہوا ہے ، جن کے راستے متواتر بدلتے رہے ہیں ۔ ابتدائی ماخذ سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے ادوار میں کئی بار گنگا اور بھاگیرتھی نے راستہ بدلا ۔ میجر جیمز نے دریاؤں کے متعلق ۱۷۶۵ء اور ۱۷۷۳ء کے درمیان جو رپورٹ مرتب کی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنگال کے دریاؤں نے اپنے راستے نمایاں طور پر بدلے ہیں ۔ مثال کے طور پر رینل کا کہنا ہے کہ ڈھالیسوری ۱۷۶۵ء میں گنگا کی اصل گزر گاہ تھی ۔ جب کہ برہم پتر میگھنا سے فرنگی بازار یعنی آج کل کے نرائن گنج(۱) کے قریب بہتا تھا ۔

دریاؤں کے طاس بدلتے رہنے سے یہاں کے لوگ بہت اثر پذیر ہوتے ہیں اور یہ اثر بہت گہرا اور معنی خیز ہوتا ہے ۔ یہ اس اس وقت واضح ہو جاتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اوپر بیان کیے گئے بنگال کے تین میدانوں میں بے شمار ایسے دریا ، ندی نالے اور نہریں ہیں جو کہ برِّصغیر کے تین عظیم دریاؤں ، گنگا ، برہم پتر اور میگھنا کے یا تو معاون ہیں یا ان کی شاخیں ہیں ۔ مغرب میں سبرناریکھا اور مشرق میں دریائے کرنافلی علیحدہ علیحدہ دریا تھے ۔ قریباً سال کا نصف حصہ ان دریاؤں میں طغیانی رہتی ہے ۔ موسمِ برسات میں ان کی سطح بلند ہو جاتی ہے ، حتیٰ کہ اگست اور ستمبر میں یہاں سیلاب آ جاتا ہے ۔ یہ سیلاب چاول کی فصل اور زمین کی زرخیزی کے لیے بہت مفید ہے ۔ کئی بار ان کی سطح خطرے کے نشان سے بلند ہو جاتی ہے اور یہ شہروں ، گاؤں اور فصلوں کی تباہی کا باعث بنتے ہیں ۔ اس طرح یہ دریا پرانے زمانوں سے ایک طرف زمین کی زرخیزی اور حیات آفرینی اور فصلوں میں اضافے کا باعث بنتے چلے آئے ہیں تو دوسری طرف شہروں ، گاؤں اور کھیتوں کی تباہی کا سبب بھی ۔ مثال کے طور پر قدیم ہندوؤں کے زمانے میں اس مقام پر جہاں بھاگیرتھی خلیج بنگال میں گرتا تھا تاملوک ایک مشہور بندرگاہ تھی ۔ مگر بھاگیرتھی کے راستہ بدلنے سے اس بندرگاہ کی اہمیت جاتی رہی ۔ اسی طرح گور اور پنڈوا کسی زمانے میں مشہور شہر تھے ، جو گنگا کے شمالی کنارے پر واقع تھے ۔ لیکن دریا کا رخ جنوب کی طرف مڑ جانے سے ان کی اہمیت بھی ختم ہوگئی اور آہستہ آہستہ یہ شہر بھی بستیاں بن گئے ۔ ابنِ بطوطہ کے دور میں سنارگاؤں ایک بڑی بندرگاہ ہونے کے علاوہ ترقی یافتہ شہر بھی تھا ۔ مگر دریا کے راستہ بدل لینے سے اس کی خوشحالی بتدریج جاتی رہی اور

---

(۱) رینل کے نقشے اور اس کی تشریحات کے لیے دیکھئے (رینلز میپ) بنگال نقشوں میں ، (بنگال ان میپس) ، ص ۱۲ - ۱۳ ۔

اب یہ ایک معمولی قصبہ[1] بن کر رہ گیا ہے -

خوشحالی اور تباہی کے یہ متضاد حالات اس سرزمین کی خصوصیات ہیں - یہاں دریاؤں کا جوش و خروش بھی نظر آتا ہے جو اچانک بپھر جاتے ہیں اور غصے میں آ کر زمین بہا لے جاتے ہیں اور تباہی لاتے ہیں ، مگر اس کے باوجود زرخیز زمین اور نہ ختم ہونے والے زرخیز میدان باقی رہ جاتے ہیں - یہ میدان چلچلاتی گرمیوں میں شگافوں سے بھر جاتے ہیں اور سنسان نظر آتے ہیں ، لیکن جب برسات کا موسم آتا ہے تو یہاں ہر طرف دھان کے لہلہاتے ہوئے کھیت دکھائی دیتے ہیں - یہاں بے شمار دریا اور ندی نالے ہیں جو سردیوں اور آغازِ گرما میں بالکل خشک ہوتے ہیں ، لیکن برسات کے موسم میں جھاگ سے اٹے ہوئے تیز رو فاتح فوجی رسالوں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں ، جن کی راہ میں جو کچھ آتا ہے اسے وہ نگلتے چلے جاتے ہیں - کبھی تو بڑی شادمانی کے ساتھ زمین سے آ کر لپٹ جاتے ہیں اور کبھی ہیبتناک مسرت کے ساتھ جانداروں کو غرق کر دیتے ہیں اور مویشیوں اور انسانوں کو اپنے ساتھ بہا لے جاتے ہیں - یہ تضاد یہاں کی آب و ہوا میں زیادہ شدت کے ساتھ نظر آتا ہے - یہاں کا تمام نظامِ زندگی زرعی ہے اور اس کا انحصار بارشوں پر ہے - آسام کے بعد برّصغیر کے اس حصے میں سب سے زیادہ بارش ہوتی ہے - سالانہ اوسط بارش عام طور پر ۸۰۰۶ء انچ ہوتی ہے - شمال میں راجشاہی سے لے کر دارجلنگ اور پھر جلپئی گری کی پہاڑیوں کی طرف بارش کی مقدار آہستہ آہستہ بڑھتی جاتی ہے اور بالآخر یہ ۱۶۰ انچ تک پہنچ جاتی ہے - اسی طرح مغرب سے مشرق کی طرف نواکھلی میں ۱۲۰ انچ سے بڑھ کر جنوب میں کوکس بازار کے قریب ۱۴۰ انچ ہو جاتی ہے - مرکز میں بول پور سے تالڈنگا اور راجشاہی سے مالدہ کے درمیان کا علاقہ بنگال کا وہ علاقہ ہے جہاں سب سے کم بارش ہوتی ہے - جنوب سے سمندری ہوائیں اٹھتی ہیں اور اکثر مئی اور اکتوبر[2] میں تباہی لاتی ہیں - مغربی حصہ مشرق اور شمالی حصوں سے زیادہ گرم ہے - بلکہ اس پورے علاقے کے مغرب اور مشرق کی جانب منطقۂ حارہ کے اثرات نظر آتے ہیں - اسی بنا پر قدرتی روئیدگی اور نباتات میں بھی اختلاف ہے - دلدلی اور گیلی جگہوں پر سرکنڈوں اور جھاڑیوں ، بلکہ پست قامت درختوں کے گھنے جنگلات پائے جاتے ہیں ، لیکن جہاں زمین غیر مزروعہ چھوڑ دی گئی ہے - وہاں گھاس ہی گھاس ملتی ہے - اسی طرح شمال

---

(۱) اے - رحیم ، سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال (انگریزی) ، ص ۱۷ - ایک اور شہر اور بندرگاہ جو بنگالہ کہلاتی تھی کے عروج و زوال پر بحث کے لیے دیکھیے ، ص ۱۹ - ۲۲ -

(۲) بنگال نقشوں میں (بنگال ان میپس) ، ص ۱۸ - ۱۹ ، بنگال کی بارش کا گوشوارہ اور موسمی درجۂ حرارت اور بارش (نقشہ ۲۲) ، ص ۲۸ - ۲۹ -

اور مشرق میں ہمیشہ سرسبز رہنے والے جنگلات ہیں ، جہاں بارش سو انچ سے زیادہ ہوتی ہے اور زمین اپنے اندر رطوبت محفوظ رکھتی ہے ۔ لیکن جنوب مشرق میں چٹاگانگ کے پہاڑی علاقہ میں منطقہ حارہ کے پت جھڑ والے جنگلات ہیں اور دارجلنگ میں منطقہ معتدلہ کے سال بھر سرسبز رہنے والے جنگل پائے جاتے ہیں ۔ بعینہ اگر وسطی بنگال میں ملے جلے خشک جنگلات ہیں تو مغربی بنگال میں سطح مرتفع پر اگنے والے جنگلات ملتے ہیں ۔ روئیدگی اور نباتات کا یہ اختلاف یہیں ختم نہیں ہو جاتا ۔ جہاں سندر بن میں اور آبی گزرگاہوں کے ساتھ ساتھ منگروو اور سندری کے جنگل ہیں وہاں مغربی بنگال کے بالائی[۱] میدانوں میں گھنی مگر کم اونچی جھاڑیوں کے جنگل بکثرت ملتے ہیں ۔

اس تنوّع کے باوجود ، اس سارے علاقے میں ، آب و ہوا کا مشترک نظام بھی پایا جاتا ہے ، جسے چار موسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں ۔ سردی کا موسم (دسمبر سے فروری) ، خشک گرمیاں (مارچ سے مئی) ، مرطوب گرمیاں (جون سے ستمبر) ، خزاں (اکتوبر سے نومبر) ۔ مختلف علاقوں میں موسم کا درجۂ حرارت مختلف ہوتا ہے ۔ سردیوں میں ساحلی علاقہ اندرونی علاقہ کی نسبت زیادہ گرم ہوتا ہے ۔ ایک بڑا وسیع رقبہ جو برہمن باڑیہ سے ست کھیرہ تک پھیلا ہوا ہے ، سمندری علاقوں کی سی آب و ہوا رکھتا ہے اور سردیوں میں نسبتاً ٹھنڈا ہوتا ہے ۔ اسی طرح وہ علاقہ جو جل پئی گری سے مالدہ تک جاتا ہے ، سردیوں میں بنگال کے تمام علاقوں کی نسبت ٹھنڈا ہوتا ہے ۔ ان اختلافات کے باوجود تمام علاقوں[۲] کے چاروں موسموں کا نظام بنیادی طور پر ایک جیسا ہے ۔

دریائی زندگی ، برسات کی موسلادھار بارشوں ، بے پناہ سیلابوں ، سمندر کی تباہ کن لہروں اور طاعون اور دیگر امراض والے دلدلی علاقوں کا ملا جلا اثر یہ ہوا ہے کہ یہ ملک باقی برِّ صغیر سے کٹ کر الگ تھلگ رہ گیا ہے ۔ مگر اس کا یہ نتیجہ بھی ہوا کہ یہ علاقہ مغرب سے حملہ آوروں سے محفوظ رہا ۔ ہندوؤں کے زمانے میں ، سوائے اشوک اور گپتا[۲] خاندان کے ، یہ علاقہ مکمل طور پر آزاد تھا ۔ لہذا نفسیاتی طور پر اس علاقے کے لوگوں نے روحِ آزادی اور جذبۂ انفرادیت[۳] کو ہمیشہ برقرار رکھا ۔ چونکہ یہاں کے باشندے

---

(۱) موسمی درجۂ حرارت اور بارش ، ص ۲۸ ۔

(۲) بہار میں آریوں کی آمد یقیناً چھٹی صدی قبل مسیح میں شروع ہو گئی ، لیکن بنگال میں اس کا اثر اس وقت ہوا جب اشوک نے بنگال کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا ۔ فاہیان کے مطابق بنگال میں پانچویں صدی عیسوی میں آریا تہذیب موجود تھی ۔ اسکی تصدیق ہیون سانگ نے بھی ساتویں صدی میں کی ہے ۔

(۳) اس حقیقت کی توثیق برنی اور ابوالفضل نے اکبر نامہ میں کی ہے ۔ غیر ملکی سیاحوں اور مصنفین کے تاثرات کے لیے مزید مثالیں ۔ اے ۔ رحیم کی کتاب سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال (انگریزی) کے ص ۲۸ تا ۳۰ میں دیکھئے ۔

ایک معاشرے کے طور پر یکجا رہے ہیں ، ان میں لسانی وحدت[1] بھی پائی جاتی ہے - اختلافات کے باوجود ان میں اتحاد قائم ہے - تاریخ کے ہر دور میں ان لوگوں نے اپنے اتحاد کو برقرار رکھا ، اگرچہ دریاؤں کے راستے بدلتے رہے - ایک اور خصوصیت دریاؤں کی کثرت کی وجہ سے یہ پیدا ہوگئی کہ اس علاقے کے لوگ لازماً اچھے ملاّح بن گئے اور بحری جنگ بازی میں ماہر ہو گئے - اس متحرّک ماحول کے باوجود یہاں ہر چیز ساکن ، سست رو ، سادہ اور تصنع سے پاک دکھائی دیتی ہے - بڑے بڑے دریاؤں کا جوش و خروش اور ان کا اچانک آپے سے باہر ہو کر ایک طرف تعمیر اور دوسری طرف ہمہ گیر تخریب بپا کرنا ایسے واقعات ہیں جو یہاں کے باشندوں میں قوتِ برداشت اور تحمّل پیدا کرتے ہیں - ان کی رگوں میں وہ گہرا اور پروقار آہنگ سمایا ہوا ہے جو اس سخت جان سرزمین کا حصہ ہے - وہ طوفانوں اور سیلابوں کو ہر سال کے معمولات تصوّر کرتے ہیں ، جو بالکل عارضی اور ناپائیدار ہوتے ہیں - وہ صرف دائمی چیزوں کی آرزو اپنے دل میں رکھتے ہیں - یعنی پٹ سن ، چاول اور گنا ، بڑ کے درخت اور کیلے ، بانس کے جھنڈ اور پان کے پودے ، پان کے پتے اور سپاری ، چائے اور ریشم ، زمین اور پانی - چنانچہ طوفانوں اور سیلابوں کے حملوں کا مقابلہ کرنے کے لیے انسان اور فطرت ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں - وہ زرخیزی کے اس تواتر کو قائم رکھے ہوئے یہ سب پیداوار حاصل کرتے ہیں ، لیکن جب یہ اتحاد ٹوٹ جاتا ہے اور یہ تواتر اور توازن بکھرتا ہے تو انسان کے لیے مصائب برداشت کرنے کے بغیر اور کوئی چارۂ کار نہیں رہتا - جھونپڑیاں اڑ جاتی ہیں چاول کے پودے ڈوب جاتے ہیں یا جڑ سے اکھڑ جاتے ہیں ، لیکن بالآخر طوفان گذر جاتے ہیں اور پانی اترتا ہے اور پست قد سانولے رنگ والے آدمی باہر نکل آتے ہیں - بانس کاٹتے ہیں ، اپنی جھونپڑیاں بناتے ہیں ، زمین کھودتے ہیں ، ہل چلاتے ہیں اور جب فصل کٹ چکتی ہے اور دھان صاف کرنے کا موسم ختم ہو جاتا ہے تو چاول ، غلّہ اور پھل بازار میں بیچنے کے لیے لے جاتے ہیں -

سیاسی حالات

سیاسی طور پر اس علاقے کا تین پہلوؤں سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے - اول لسانی وحدت ، پھر ہم جنس سیاسی وحدت اور آخر میں تہذیبی وحدت -

زبان کے اعتبار سے اگرچہ ہم اس علاقے کو مختلف بولیوں کے حصوں میں بانٹ سکتے ہیں ، لیکن اس علاقے کی ایک مشترک زبان ہے جو مشرقی اور مغربی بنگال میں ملکی

---

(۱) تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے - دوسرا باب -

حد بندیوں سے ماورا بولی جاتی ہے ۔ گریئرسن نے اپنی کتاب "ہندوستان کا لسانی جائزہ" میں لکھا ہے کہ بنگالی زبان مغرب میں چھوٹے ناگپور تک پھیلی ہوئی ہے ۔ یہ اس ڈویژن کے مشرقی حصے میں ہزاری باغ اور لوہار ڈاگا کی سطح مرتفع کے نیچے تک بولی جاتی ہے ۔ اس کی حد سنگ بوم کے ضلع میں سے گزرتی ہے اور سان بھوم کا پورا ضلع اس میں شامل ہے ۔ اس کے بعد یہ سنتھال پرگنہ کے پہاڑی علاقوں تک جاتی ہے جہاں غیر ملکی منڈا قبائل کے خاندان کی زبان استعمال ہوتی ہے اور یہاں سے شمال مشرق کی طرف دریائے گنگا تک چلی جاتی ہے ۔ یہ حد بندی راج محل کے پاس سے اسے پار کرتی ہے ، تین بار شمال کو مڑ کر مہانندہ دریا کے ساتھ ساتھ نیپال کی سرحد تک مالدہ اور پرانبا کے اضلاع کی طرف جاتی ہے ۔ مسرقی میں وادیٔ آسام تک پہنچتی ہے جہاں یہ بتدریج اپنی ہم اصل آسامی زبانوں میں جا کر مل جاتی ہے ۔ اس کا تصرف سلہٹ اور کچھر[1] کے ضلع آسام پر بھی ہے ۔ اس وقت ان علاقوں کے تقریباً تمام باشندے (ایک ہزار میں سے نو سو پچپن) کی مادری زبان بنگالی ہے ۔ مشرقی بنگال میں صرف چٹاگانگ کے پہاڑی علاقوں اور تری پورہ میں لوگوں کی اکثریت دیگر زبانیں استعمال کرتی ہے ۔ تبتی ، برمی اور نیپالی ضلع دار جلنگ میں بولی جاتی ہیں ۔ مالدہ کے کچھ حصوں میں ماگھی اور ضلع مدناپور[2] کے جنوب مغرب میں لوگ اوریا کو استعمال کرتے ہیں ۔

پورے بنگال میں بھی جب یہاں ہندوؤں اور بدھوں کا راج تھا ، کوئی لسانی حدود موجود نہیں تھیں ۔ اس زمانہ میں یہ تمام علاقہ 'پراچید' کہلاتا تھا اور یہاں مگدھی اور گوریا پراکرتیں بولی جاتی تھیں ۔ مگدھی زبان پوربی بہاری اور اردی کی زبان ہے اور گوریا پراکرت گوریہ اپ بھرنش کی ماں تھی جس سے آسامی اور بنگالی زبانیں پیدا ہوئیں ۔ اسلامی دور کی ابتدا میں ایک مشترک بنگالی زبان[3] وجود میں آئی جس کی بنیادی لحاظ سے ایک دائم و قائم حیثیت ہے ۔

تاہم اس لسانی وحدت نے اس علاقہ کو اس وقت تک سیاسی وحدت نہ بخشی جب تک کہ سلطان شمس الدین الیاس شاہ نے تمام بنگال کو فتح کر کے اسی کا ایک مشترک نام بنگالہ نہ رکھا اور اپنے آپ کو شاہ بنگالہ[4] اور خود شاہ بنگالیاں نہ کہلایا ۔ مہابھارت کے زمانے میں بنگال پراچیہ کا ایک اہم علاقہ تھا ۔ اس کی سب سے ابتدائی

---

(۱) جارج گریئرسن ، ہندوستانی لسانیات کا جائزہ (انگریزی) ، جلد چہارم ۔ ص ۱ - ۱۲ ۔

(۲) عظیم بنگال ، بنگال نقشوں میں ۔ ص ۴ ۔

(۳) ڈاکٹر شہیداللہ ، بنگالی زبان کی تاریخ (انگریزی) ۔ ص ۱۳۶ - ۱۳۸ - ڈھاکہ ۱۹۵۸ء ۔

(۴) اے ۔ رحیم ، سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال (انگریزی) ، باب دوسرا ۔

ملکی تقسیم کا ذکر مہابھارت میں موجود ہے جہاں سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ انگا، بنگا، کالنگہ، پنڈرا اور سمّہ اس کے مختلف حصوں کے نام تھے - جو اس زمانے کے بنگال کے حکمران[1] ولی راجہ کے پانچ بیٹوں کے ناموں پر رکھے گئے تھے - سمّہ یا رڑھ، جو کرنا شوورنا، کے نام سے بھی موسوم تھا، شمال میں دریائے گنگا کے جنوبی کنارے سے لے کر نیچے خلیج بنگال تک دریائے 'بھاگیرتھی' کے دونوں کناروں کے ساتھ ساتھ، لیکن زیادہ تر مغرب کی طرف پھیلا ہوا تھا - بنگا دریائے 'بھاگیرتھی' کے مشرقی کنارے سے شروع ہو کر پدما کے دھانے تک جاتا تھا اور برہم پتر اور میگھنا جنوب مشرق میں تھے - اس کی حدود غالباً پدما کے مشرق اور شمالی کناروں سے ماورا ہو جاتی تھیں - 'پوربو بنگا' (مشرقی بنگال) پرانے برہم پتر کے مشرقی کنارے سے لے کر پورے سلہٹ پر محیط تھا - پنڈرا کو آپ موجودہ شمالی بنگال کا مشرقی نصف حصہ سمجھیے - ہندوؤں کے زمانے میں یہ بردھن ریاست یا گور ریاست کے نام سے بھی موسوم تھی - شمالی بنگال کے کچھ حصوں کا ایک اور نام ویرندرا بھوسی بھی تھا - کالنگہ در اصل سلہٹ اور آسام کے کچھ حصوں پر مشتمل تھا - انگا یقیناً بہار کا ایک حصہ ہوگا -

ہندوؤں کے زمانے میں بنگال کی قدرتی علاقائی تقسیم یوں بھی کی گئی تھی - 'واندرا' یا 'واندری' سے مراد وہ علاقہ تھا جو گنگا کے شمال کے تمام حصے پر مشتمل تھا - بنگا میں ڈھاکہ، میمن سنگھ، کومیلا، تری پورہ اور کوچ بہار کے علاقے شامل تھے - سمتہ ٹاٹا بنگال کے جنوبی حصے خصوصاً چٹاگانگ، باریسال اور سانڈیپ کے علاقوں کا نام تھا - حتیٰ کہ پانینی نے بھی 'گور' کا حوالہ دیا ہے - پال خاندان کے زمانے میں متحدہ بنگال کا تصور ابھی نہیں ابھرا تھا - انہیں گوری سوارا یا گور[2] کے حکمران کہا جاتا تھا -

مسلمانوں نے ہی سب سے پہلے اس سارے علاقے کو 'بنگالہ' کا نام دیا - مسلمانوں کی فتح سے قبل بنگالہ 'بنگا' کا مترادف تھا اور مشرقی اور جنوبی بنگال کے لیے استعمال ہوتا تھا - چودھویں صدی کے وسط یعنی الیاس شاہ کے اعلان آزادی (۱۳۵۰ء) تک یہی نام رائج رہے[3] - مغربی بنگال اس وقت 'رڑھ بھوسی' کہلاتا تھا اور شمالی بنگال کچھ علاقوں میں 'گورا' اور کچھ علاقوں میں 'وارنڈرا' اور لکھنوتی کہلاتا تھا -

---

(۱) Pre - Aryans and Pre - Dravidians in India S. Levi - اے - رحیم کی کتاب کے علاوہ اس بحث کے لیے دیکھیے ڈاکٹر تاموتش چندر داس گپتا کی کتاب Pracheen Bangala Sahity a Katha مطبوعہ کلکتہ ۱۹۴۸ء کے ص ۲۹-۳۲ -

(۲) اے رحیم - سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال (انگریزی) - ص ۵ -

(۳) ایضاً - ص ۴ - ۶ -

سلطان شمس الدین نے تمام بنگال کو متحد کرکے اسے ایک نام بنگالہ دے دیا اور بنگالی زبان بولنے والوں کو ایک سیاسی اور معاشرتی[1] وحدت بنا دیا ۔ مغلوں کے زمانے میں بنگال کو ایک بار پھر بہار اور اڑیسہ میں شامل کر دیا گیا ۔ علاقے کو صوبہ بنگال و بہار کے نام سے پکارا جاتا تھا ۔ اور اس میں اڑیسہ اور آسام بھی شامل تھے ۔ بنگال ، اڑیسہ اور آسام کی اس سیاسی وحدت کو انگریزوں نے ۱۹۰۵ء تک قائم رکھا ۔ ۱۹۰۵ء میں انھوں نے اس کے دو صوبے (۱) مغربی بنگال اور بہار (۲) مشرقی بنگال اور آسام بنا دیے ۔ ہندوؤں نے اس تقسیم کی سخت مخالفت کی ۔ چنانچہ ۱۹۱۱ء میں اس کو چار صوبوں میں تقسیم کر دیا گیا ۔ بنگال ، بہار ، اڑیسہ اور آسام ۔ حقیقت میں بنگال پھر الیاس شاہی بنگالہ کی حدود میں آ گیا اور لسانی اور سیاسی طور پر ایک مشترکہ وحدت[2] بن گیا ۔

۱۹۴۷ء تک یہ وحدت قائم رہی ، لیکن برِّصغیر کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے تہذیبی اور سیاسی اختلاف نے اس صوبے پر بڑے گہرے اثرات ثبت کیے اور انگریزوں نے یہ علاقہ مغربی بنگال اور مشرقی بنگال (مشرقی پاکستان) میں تقسم کر دیا ۔ مغربی بنگال میں 'جل پئی گری' اور کوچ بہار کے شمالی علاقے بھی شامل ہیں ۔ اس کی حدود مشرق میں ملور گھاٹ سے خلیج بنگال تک پھیلی ہیں ۔ اس میں بردوان کی تمام ڈویژن اور پریذیڈنسی ڈویژن کے کچھ علاقے بھی شامل ہیں ۔ دوسری طرف قدیم رڑھ بھومی اور گور کے کچھ حصے اور باگڑا مغربی بنگال میں شامل ہیں اور 'بنگا' ، 'ساٹٹ' 'رڑھ بھومی' کے علاقے اور کامروپ (سامٹ) کے کچھ حصے مشرقی بنگال کا حصہ ہیں ۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ پورے بنگال کی لسانی وحدت کے مقابلے میں موجودہ سیاسی تقسیم یہاں کے لوگوں کے تہذیبی اور معاشرتی رجحانات سے زیادہ ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے حقیقی ہے ۔

باشندے

اگرچہ یہاں کے باشندے معاشرتی اور تہذیبی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں ، لیکن بنگال کے ہندو اور مسلمان نسلاً قریباً ایک ہی اصل سے تعلق رکھتے ہیں ۔ بنگال کے

---

(۱) اے ۔ رحیم ، سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال (انگریزی) ۔ ص ۶ ۔

(۲) بنگال کی تقسیم کو ختم کرنے کے لیے سر سریندرناتھ بینرجی نے ایک تحریک چلائی ۔ مشرق بنگال اور آسام کے مسلمانوں کو مطمئن کرنے کے لیے ڈھاکہ یونیورسٹی بنائی گئی تھی ۔

لوگوں کے اصل کے بارے میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں ۔ علم الانسان کے کچھ ماہرین کا قیاس ہے کہ ممکن ہے اس سرزمین میں کسی وقت حبشی الاصل لوگ بستے ہوں ۔ غالباً متاخر حجری دور میں ، اور پھر وقت کے ساتھ ساتھ یہ لوگ ناپید ہو گئے ۔ اغلباً پھر جنوب مشرق ایشیا سے آسٹروی نسل کے لوگ اس ملک میں وارد ہوئے ۔ شمال اور جنوب سے کاکیشیا کی یورپی نسل والے اور پھر منگول بنگال میں داخل ہوئے ۔ خیال ہے کہ دراوڑ بھی رڑھ میں سکونت پذیر ہو گئے تھے ، لیکن آسٹروی الپ نسلیں اس خطے پر حاوی رہیں ۔ ان کے باقیات میں سے کول[1] پائے جاتے ہیں ۔ شمالی بنگال اور آسام میں ان کو منگولوں نے شکست دے دی ، جو بھوطی چینی کہلاتے تھے ۔ گور اور شمالی بنگال میں آریاؤں کی آبادیاں موریہ[2] خاندان کے عہد میں قائم ہوئیں ۔ لیکن ویدوں کے دور میں بھی یہ علاقہ پراچیہ کہلاتا تھا ۔ برہمنی موریہ رسم الخط میں کندہ پتھر کے کتبوں سے جو کہ مہاستھان میں دریافت ہوئے ہیں اندازہ ہوتا ہے کہ آریہ یقیناً اس سے بہت پہلے یہاں پھیل چکے تھے ۔ چنانچہ پہلی نسلیں آریاؤں میں مدغم ہو گئیں ۔ اگرچہ بعض نے اپنی انفرادیت قائم رکھی ، مثلاً کول اور سنتھال جو چٹاگانگ کی پہاڑیوں[3] میں قبائل کی صورت میں بستے ہیں ۔

بنگالی مسلمان یہاں کے مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والے مسلمانوں کی اولاد ہیں ۔ باہر سے آنے والے مسلمان زیادہ تر ایشیائی روم ، ترکستان بشمول منگولیا ، عرب ، ایران اور افغانستان سے آئے تھے ۔ علم الانسان کے لحاظ سے یہ لوگ منگول نسل (ترک اور افغان) ، آریہ نسل (ایرانی) اور سامی نسل (عرب)[4] سے تعلق رکھتے تھے ۔ جن مقامی باشندوں نے اسلام قبول کیا ان کی نسل وہی تھی جو مذہب تبدیل نہ کرنے والوں کی تھی ۔ بنیادی طور پر یہ اسی ملی جلی نسل سے ہیں جو نیگریٹو ، آسٹروی ، بحیرہ روم کے ابتدائی لوگوں (دراوڑ) ، منگول (بھوطی ۔ چینی) اور شاید آریہ نسلوں کے ملاپ سے وجود میں آئی ۔ چونکہ دو گروہوں میں اتحاد کے لیے باہمی شادیاں بڑا مؤثر کردار ادا کرتی ہیں لہٰذا موجودہ مسلمان معاشرے میں مقامی نو مسلموں اور مسلمان نو واردوں

---

(۱) ڈاکٹر تامونش داس گپتا Pracheen Bangala Sahityes Katha ، ص ۲۷ - ۲۹ -

(۲) آر - سی موحمدار کی Banda Desher Hihash مطبوعہ کلکتہ ۱۳۵۲ ء

(۳) بنگال نقشوں میں (بنگال ان میپس) ، ص ۴۶ -

(۴) اے - رحیم ، سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال (انگریزی) - جلد اول ، ص - ۶۵ - نیز انعام الحق کی کتاب Muslim Bangla Sahitya مطبوعہ ڈھاکہ ۱۹۵۵ ء کا ص ۷ دیکھئے -

دونوں کا خون[1] شامل ہے ۔

یہ معاشرہ بختیار خلجی کی ۱۲۰۱ء میں فتح بنگال سے پہلے ابھرنا شروع ہو گیا تھا ۔ عرب تاجروں نے نویں صدی عیسوی[2] میں چٹاگانگ میں ایک بستی آباد کر لی تھی ۔ پہاڑ پور اور میناماتی سے ملنے والے سکّوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہارون الرشید[3] کے دورِ خلافت میں عرب یہاں موجود تھے ۔ لیکن ۱۲۰۱ء کی اسلامی فتح بنگال کے بعد مسلمان ایک بہت بڑی تعداد میں یہاں آنے شروع ہو گئے ۔ پہلے پہلے زیادہ تر ترک، افغان اور عرب آئے اور یہیں بس گئے ۔ لیکن بنگال کے خود مختار مسلمانوں کے دور (۱۳۰۵ء - ۱۵۷۵ء)[4] میں باہر سے آنے والے مسلمانوں کی تعداد زیادہ نہ تھی ۔ البتہ مغلوں کی فتح ۱۵۷۵ء کے بعد بھی سے مسلمانوں نے کثرت سے یہاں آنا شروع کر دیا ۔ ان میں زیادہ تعداد ایرانیوں[5] کی تھی ۔

باہر سے آنے والے یہ مسلمان یقیناً یہاں کے لوگوں کے مقابلے میں تعداد میں کم تھے ۔ چنانچہ انہوں نے اپنے پھیلاؤ کے دو طریقے اختیار کیے ۔ ایک تو یہ کہ انہوں نے مقامی لوگوں میں شادیاں کرنی شروع کر دیں اور دوسرے ان لوگوں کو حلقہ بگوش اسلام کیا ۔ کثرت سے اسلام قبول کرنے کی وجہ ایک تو یہ تھی کہ مسلمانوں نے بدھوں اور اکثر برہمنوں کو کٹر برہمنوں اور سینا حکمرانوں کے ظلم و استبداد سے آزاد کرایا ۔ دوسری وجہ نو واردوں کا ذاتی کردار، خصوصاً صوفی مبلّغین اور علماء کا خلق اور حسن سلوک ہے ۔ اس کی تصدیق 'رحیم رشا' سے ہوتی ہے جو 'سینا پورنا' کا ایک حصہ ہے ۔ اس میں مسلمانوں کو دینِ مجسم کہا گیا ہے جو لوگوں کو استبداد سے نجات دلاتے تھے ۔

---

(۱) اے - رحیم ، سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ، ص ۳۷ -

(۲) ایضاً ، ص ۳۷ ، ۳۸

(۳) ایف - اے - خان ، مشرقی پاکستان میں آثار قدیمہ کی دریافتیں ، ص ۱۲ - نیز دیکھئے ایچ - سی - ریورٹی (ترجمہ طبقات ناصری - کلکتہ - ۱۸۸۰ء) ص ۵۵۷ - اس میں درج ہے کہ جب بختیار خلجی اپنے ۱۸ گھوڑ سواروں کے ساتھ لکھنوتی کے سامنے نمودار ہوا تو انہیں عرب تاجرانِ اسپ خیال کیا گیا تھا - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان تاجر بنگال میں بختیار خلجی کی فتح سے پہلے بھی آیا کرتے تھے - نیز دیکھئے Vange Sufi Brabhaya از احسان الحق مطبوعہ کلکتہ ۱۹۳۵ء ، ص ۱۲۷ تا ۱۴۷ -

(۴) اے - رحیم - سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال (انگریزی) ، ص ۵۲

(۵) ایضاً ، ص ۵۳ ، ۵۴

اسی طرح شیخ "سبھودیا" بھی اس کی تائید کرتا ہے اور ایک مسلمان ولی اللہ[1] کی کرامات کا مدح خواں ہے - تبدیلیٔ مذہب کی ایک تیسری وجہ مسلمانوں کا تغلّب اور تسلّط اور ان کی برتری بھی ہو سکتی ہے - کیونکہ اسلام قبول کرتے ہی ایک شخص معاشرے کے بالائی طبقے میں پہنچ جاتا تھا اور نئے ابھرتے ہوئے طبقے میں باقی افراد کے ساتھ برابری کی سطح پر شامل ہو سکتا تھا -

معاشرتی آزادی کے اس اصول کے باعث باہمی شادیوں کی بڑی حوصلہ افزائی ہوئی - مسلمانوں نے رسولِ کریم[2] کے خاندان سے تعلق رکھنے والوں (یعنی سادات) اور حکمران طبقہ (پہلے افغان اور بعد میں مغل) کو فضیلت دے کر معاشرتی طبقاتی نظام کو قائم رکھا تھا - اسی طرح علماء، مبلّغین اور صوفیوں کو بھی معاشرہ میں بلند مقام حاصل تھا - تاہم باہمی شادیوں پر کوئی پابندی نہ تھی اور نہ ہی نچلے طبقے سے اوپر والے طبقے میں شامل ہونے میں کوئی رکاوٹ تھی - کوئی بھی آدمی علم حاصل کر کے قاضی[3] کے عہدۂ جلیلہ پر فائز ہو سکتا تھا - اس کے علاوہ ہندو قوم میں ذات پات کی جو سخت قیود ہیں ان کے مقابلے میں یہ جدید طبقاتی معاشرہ اور معاشی آزادی قطعی طور پر ایک بہت بڑی نعمت شمار ہوتی ہوگی - جہاں تک نچلے طبقہ کے نو وارد پیشہ وروں کا تعلق ہے معاشرتی میل ملاپ اس قدر عام تھا کہ وہ نو مسلموں کے ساتھ جلد گھل مل جاتے تھے - حتیٰ کہ سولھویں صدی عیسوی[4] میں شکست کھانے کے بعد

---

(۱) دیکھئے احسان الحق کی Muslim Bangala Sahitya ، ص ۱۷ - جہاں Miranjaner Rushma کا مفصل اقتباس درج ہے - "شیخ سبھودیا" میں جو ہلا ادھیا مصرا کی سنسکرت میں تصنیف ہے شیخ جلال الدین تبریزی کی کرامات بیان کی گئی ہیں - آپ حضرت شہاب الدین سہروردی کے مرید اور خلیفے تھے اور بنگال میں ۱۳۱۳ء میں تشریف لائے - دیکھئے امیر حسن سجزی کی فوائد الفواد - ترجمہ اردو از مسلم نظامی - مطبوعہ دہلی ۱۹۶۲ء - ص ۸۱ ، ۱۳۶ ،

'Shaikh Sabhodaya' کے لیے دیکھئے - Shaikh Sabhodaya of Halayudh Misra از ایس ایچ سین (ایڈیٹر) ، ص ۹۱ ، ۱۱۳ مطبوعہ کلکتہ ۱۹۲۷ -

(۲) اے - رحیم ، سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال - ص ۶۶ ، ۶۷ ورندا وین داس نے Chaitanya Bhagavates مطبوعہ کلکتہ - حصہ اول ، ورنے ۱۶ میں لکھا ہے کہ ہندو فرقہ کے برہمن بھی آتے تھے اور اسلام قبول کرتے تھے -

(۳) اے - رحیم کی محولہ بالا کتاب - ص ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۲۵۳ -

(۴) ایضاً ، ص ۶۶ - ۶۷ - میری نانی صاحبہ کے والدین کی طرف سے افغانوں کے اسی طرح گھل مل جانے کا ثبوت بہم پہنچتا ہے - وہ افغان حکمرانوں سے تعلق رکھتے تھے لیکن بھاگ کر اندرون ملک پہنچ گئے اور وہاں کے عوام کے ساتھ مل جل گئے - مسلمانوں کے پیشوں اور ان کے معاشیاتی ، معاشرتی حالات کے لیے دیکھئے :

The Origin of Musalmans of Bengal - مسلمان بنگالیوں کی ابتدا ، کھنڈکر فضل ربی مطبوعہ ۱۸۹۵ء -

بالائی طبقہ کے افغان بھی معاشرہ کے عام افراد کے ساتھ مکمل طور پر یک جان ہوگئے ۔

اسی اتحاد اور باہمی اشتراک سے بنگالی مسلمانوں کا معاشرہ وجود میں آیا ۔ جن کی تہذیب و ثقافت اسلامی دنیا کے مشترکہ ثقافتی ڈھانچہ کی ایک جدید صورت تھی جس میں مقامی اثرات کام کر رہے تھے ۔ یہ معاشرہ ۱۳۵۰ء میں اس وقت زیادہ تیزی سے مستحکم ہونے لگا جب شمس الدین الیاس شاہ نے مختلف علاقوں کو شامل کرکے ایک نئی اسلامی حکومت قائم کی ۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں اس نے اپنے زیرِ تسلط تین مختلف علاقوں یعنی شمالی بنگال ، مغربی بنگال (رڑھ) اور بنگال (بنگالہ اور سہاٹ) کو یکجا کیا اور اس کا نام بنگلہ رکھا ۔ ان علاقوں کی تاریخ میں یہ پہلا موقع تھا کہ انہیں یکجا کیا گیا اور پھر پہلی بار یہاں کے لوگوں کو بنگالی کہا گیا ۔

باب دوم

بنگالی زبان

ابتدا میں بنگالی قوم کی تشکیل چار نسلوں کی آمیزش سے ہوئی ہے۔ علم الانسان کے ماہرین نے ان کے یہ نام بتائے ہیں۔ آریاؤں سے پہلے کے آسٹروی نژاد (موجودہ کول)، جبیرۂ روم کے خطہ کے ابتدائی لوگ (دراوڑ)، منگول (بھوٹوچینی) اور آریا[1]۔ بعد میں منگول نسل میں اضافہ ترکوں کی آمد سے ہوا۔ عرب نوواردوں نے سامی نسل کے لوگوں کی تعداد بڑھائی۔ ایرانی آئے تو ان کی وجہ سے آریاؤں کی تعداد زیادہ ہوئی[2]۔ بنگالی زبان ان تمام زبانوں کی پیداوار ہے جو ان نسلوں کے لوگ استعمال کیا کرتے تھے۔ چونکہ ہر زبان کی ترکیب اس کے آغاز، اس کی تاریخ اور ارتقاء کو ظاہر کرتی ہے اور چونکہ بنگالی زبان کی ترکیب بنیادی طور پر پرانی آریائی زبان، پراکرت اور اپ بھرنش[3] سے ہوئی ہے، اس لیے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں بالکل حق بجانب ہیں کہ آریاؤں کی برتر تہذیب دیگر علاقائی تہذیبوں پر چھا گئی اور انہیں پامال کر ڈالا۔ چونکہ دوسری زبانوں نے اپنا رسم الخط پیدا نہیں کیا تھا اور اسی وجہ سے تحریر میں آ جانے والی زبانوں کی مانند انہیں ثبات حاصل نہیں ہوا تھا، اس لیے قدیم آریائی زبان لازماً مقامی زبانوں پر غالب آ گئی ہوگی اور بعد میں اس نے کم ترقی یافتہ زبانوں کو اپنے اندر جذب کر لیا ہوگا۔ بنا بریں بنگالی زبان نے اپنی قدیم آریائی ترکیب قائم رکھی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی صوت، ساخت اور ترکیب کے اعتبار سے اس نے قدیم نسلوں اور بعد کے نو واردوں کی زبانوں کے اثرات بھی قبول کیے ہیں۔

---

(۱) پہلے باب کا وہ حصہ دیکھیں جہاں یہاں کے لوگوں کے متعلق بحث ہے۔ نیز ڈاکٹر ایس۔ کے چیٹرجی کی کتاب ''بنگالی زبان کی ابتدا اور نشوونما، جلد اول (انگریزی)۔ ص ۲۳ - ۳۳، مطبوعہ اولن اینڈ ان ون ۱۹۷۰ء۔

(۲) مزید بحث کے لیے مندرجہ بالا کتاب کا باب سوم دیکھیے۔

(۳) ہند یورپی اصل سے تاریخی لحاظ سے بنگالی زبان کے ارتقاء کے لیے ڈاکٹر محمد شہیداللہ کی بنگلا بھاشا بیرتا (بنگلا ادب کی تاریخ) ص ۱۲۹ تا ۱۳۸، مطبوعہ ڈھاکہ یونیورسٹی، نیز ڈاکٹر ایس۔ کے چیٹرجی کی کتاب، بنگالی زبان کی ابتدا اور نشوونما (انگریزی)۔ ص ۱ تا ۱۷۸۔

یہ بات کہ بنگالی کی اساسی خصوصیات براہِ راست پراکرت اور اپ بھرنش کی مرہونِ منّت ہیں اور سنسکرت سے ان کا بالواسطہ تعلق ہے ، ڈاکٹر شہیداللہ[۱] نے بڑی عمدگی سے ثابت کر دی ہے ۔ وہ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل مثالیں پیش کرتے ہیں :

سنسکرت : زونگ آشوا پاشیاتھا (تم ایک گھوڑا دیکھ رہے ہو) ۔

قدیم پراکرت : تسمے گھوٹا کانگ درکھا تھا ۔

گوریا اپ بھرنش : تمہے گھوڑا دیکھا چھا ۔

بنگالی : تمی گھوڑا دیکھچو ۔

صاف ظاہر ہے کہ بنگالی کے الفاظ کا اشتقاق در اصل قدیم پراکرت سے ہوا ہے ، سنسکرت سے نہیں ۔ ساتھ ہی یہ بات کہ سنسکرت چند مہذّب افراد کی زبان تھی جن میں بادشاہ اور برہمن شامل تھے ، اس امر سے واضح ہو جاتا ہے کہ ہنومان کے خیال کے مطابق سیتا کو کس طرح مخاطب کرنا چاہیئے[۲] :

جدی	واسینگ	پراداسیامی	دیجاتی رہو	سنسکریتام
راولنگ	منیامانا	مالگ	سیتا	بھیتا	بھولیسیاتی
اباشیامیوہ	وکما بیانگ	مالو شالگ	واکیہ	مارتھبت
ما	سانتیتنگ	شکیا	نینیاتھی	امالندتا

ترجمہ : اگر میں برہمنوں کی طرح سنسکرت میں بات کروں تب سیتا مجھے راون سمجھے گی اور مجھ سے ڈر جائے گی ۔ اس لیے مناسب ہے کہ میں ایک عام آدمی کی زبان استعمال کروں جو سمجھی جا سکتی ہے ۔ ورنہ ہر الزام سے پاک سیتا مجھ پر بھروسہ نہیں کرے گی ۔

یہ عوامی زبان یعنی پراکرت ان دنوں کی بول چال کی زبان تھی ۔ سنسکرت ، چینی ماندرن کی طرح مصنوعی ادبی زبان تھی ۔ اور اس کا ایک مقررہ مزاج تھا ۔ چونکہ یہ تمام برِّصغیر میں پھیل گئی تھی ، اس لیے مختلف علاقوں میں اس میں کئی تغیرات رونما ہوئے ، لہٰذا اس کی مختلف شکلیں بن چکی تھیں ۔ برِّصغیر میں یہ یقیناً ۸۰۰ ق ۔ م اور ۵۰۰ ق ۔ م کے درمیان رائج رہی ہوگی[۳] ۔

(۱) ڈاکٹر شہیداللہ ، بنگلا ادب کی تاریخ ۔ ص ۱۴۱ ۔

(۲) ایضاً ۔

(۳) ایضاً ۔ ص ۱۳۸ ۔ ۱۳۹ ۔ نیز ڈاکٹر چیٹرجی کی بنگالی زبان کی ابتدا اور نشوونما (انگریزی) ۔ ص ۱۴ ۔ ۱۶ ، ۲۲ ۔

مشہور و معروف ماہر گرامر پانینی ان پراکرتوں کی دو قسموں "پراچینیگ" (مشرق) اور "اودے چنیگ" (شمالی) کے درمیان فرق[1] کو بیان کرتا ہے۔ بنگالی کا تعلق سنسکرت کی نسبت ان پراکرتوں کی پراچیہ یا مشرقی قسم سے ہے۔

اس بات کے مزید ثبوت کے لیے کہ پراکرت ہی اس زبان کا اصلی ماخذ ہے، ہمیں بنگالی الفاظ کے مادوں پر غور کرنا چاہیئے۔ علمِ صرف کے لحاظ سے بنگالی الفاظ باپ، ما (ماں)، بون (بہن)، گورو (گائے)، ماتھا (سر)، ہات (ہاتھ)، پا (پاؤں)، گاہ (درخت)، دیکھے (دیکھنا)، شونے (سنا) سنسکرت کے الفاظ پتا، ماتا، بھگینی، گو، مستک، ہستا، پارا، برکھا، پاشیاتی، شری، نوٹی سے مشتق نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس کے مقابلے میں پراکرت کے الفاظ باپا، ما، بوہنی، گوروا، متّھا، ہتّھا، پا، گچا، دکھئی، سنئی ہی صریحاً ان کی اصل ہیں۔

تا ہم اس لحاظ سے آراء میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا بنگالی زبان کا ماخذ مگدھی پراکرت ہے یا گوریا پراکرت۔ ڈاکٹر شہیداللہ نے اپنی بنگلا ادب کی تاریخ میں ثابت کیا ہے کہ ڈاکٹر سنیتی کمار چیٹرجی کا یہ موقف کہ مگدھی پراکرت اس کا ماخذ ہے[2]، درست نہیں۔ انہوں نے بوضاحت بتایا ہے کہ اصوات، استقاق اور گرامر کے اعتبار سے بنگالی اور مگدھی الفاظ کی چند بنیادی شکلیں ایک دوسرے سے مکمل طور پر مختلف ہیں۔ اس لیے ان کا خیال ہے کہ گوریا پراکرت بنگالی کا ماخذ ہے لیکن چونکہ گوریا پراکرت کا کوئی نمونہ کہیں بھی دستیاب نہیں ہوتا وہ گوریا بھرنش اپ کو لے کر گوریا پراکرت کی از سرِ نو تشکیل کرتے ہیں اور گوریا اپ بھرنش کا بنگالی سے مقابلہ کرتے ہیں۔

ہمیں اب یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ بنگالی زبان کا قریب ترین ماخذ کیا ہے۔ کیا اس کا ماخذ وہ اپ بھرنش ہے جو بعض اہلِ علم کے خیال کے مطابق ان

---

(۱) ڈاکٹر شہیداللہ، بنگلا ادب کی تاریخ - ص ۱۴۹ - ۱۵۰ - رسمی مواقع پر بالائی طبقوں اور برہمنوں کی مخلوط سنسکرت (سنسکرتا، ترقی یافتہ، مکمل) اور ویسے عوام کی پراکرتوں کے استعمال کے متعلق کالیداس کی شکنتلا دیکھی جائے۔ پتنجلی دوسری صدی قبل مسیح میں سنسکرت کے متعلق کہتا ہے کہ مہذب لوگوں کی زبان ہے۔ نیز چیٹر جی کی بنگالی زبان کی ابتدا اور نشوونما (انگریزی)، ص ۵۰ - ۵۱ دیکھیئے۔ وہ کہتا ہے کہ پانینی نے ہمیشہ کے لیے اس نئی ادبی زبان کو ثبات عطا کیا۔

(۲) شہیداللہ، بنگلا ادب کی تاریخ - ص ۱۵۰ تا ۱۵۵ - بنگالی کے مگدھی اصل کو بہترین انداز میں چیٹرجی نے بنگالی زبان کی ابتدا اور نشوونما (انگریزی) میں - ص ۹۱ تا ۱۰۹ میں بیان کیا ہے۔

پراکرتوں سے صورت پذیر ہوئی جو ۶۰۰ء کے قریب مروّج تھیں ۔ اس ضمن میں ڈاکٹر شہیداللہ نے اپنی بنگلہ ادب کی تاریخ میں چھٹی صدی عیسوی کے فاضل ڈنڈی سے ثبوت بہم پہنچایا ہے جو سنسکرت ، پراکرت اور اپ بھرنش کو ادبی زبانیں بیان کرتا ہے[1] ۔ ڈاکٹر شہیداللہ نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ گہاسین شاہ جو چھٹی صدی عیسوی کے پچھلے حصے میں ہوا ہے ، سنسکرت ، پراکرت اور اپ بھرنش کا نام لیتا ہے ۔ ڈاکٹر صاحب موصوف پراکرتوں کے گرامر نویس مرکنڈیہ کا بھی حوالہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس نے اپ بھرنس کی ۲۷ قسموں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک کا نام اس نے گوریا اپ بھرنش بتایا ہے[2] ۔ اس گوریا اپ بھرنش سے پہلے میتھلی ، پھر اوریا اور بعد میں 'بنگا کامروپ بھاسا' پیدا ہوئیں ۔ بنگا کامروپ بھاسا بعد میں دو شاخوں میں تقسیم ہو گئی جو بنگالی اور آسامی کے ناموں سے موسوم ہوئیں ۔ گوریا اپ بھرنش اور مگدھی پراکرت کی مثالیں اور ان کی نحو ، ان کی ساخت الفاظ اور ان کی صوتیات کا تقابلی مطالعہ ڈاکٹر شہیداللہ کے اس مؤقف کی تائید کرتا ہے ۔ ثانی الذکر کی نسبت اول الذکر ہی قدیم بنگالی کی ماں ہے[3]۔ مندرجہ ذیل مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں میں بڑی مشابہت اور مماثلت پائی جاتی ہے :

(۱) گوریا اپ بھرنش : ماٹینٹلی کھلی (میں نے املی کھائی) ۔
جدید بنگالی : آمی ٹینٹل کھائیلام ۔

(۲) گوریا اپ بھرنش : ہنی گھوڑے گیلی (ہن گھور گئی) ۔
جدید بنگالی : بان گھاٹے گالو ۔

بنگالی زبان پر ان قدیم زبانوں کا بھی گہرا اثر پڑا ہے جو اس علاقہ میں رائج تھیں ۔ یہ آسٹروی نسل کے لوگوں کی زبانیں تھیں جن میں سے بچے کھچے لوگ اب یہاں کول (منڈا) پائے جاتے ہیں ۔ اسی طرح دراوڑی اور منگولوں کی زبانیں بھی تھیں جنھیں تبتی ، برمی اور بھوٹو چینی کہا جاتا ہے[4] ۔ اس وقت یہ ناممکن ہے کہ ہم اس تاریخی عمل کی از سر نو تشکیل کر سکیں جس کی وجہ سے موجودہ بنگالی اپنے مخصوص تلفظ اور اپنی

---

(۱) شہیداللہ ، بنگلا ادب کی تاریخ - ص ۱۳۸ -

(۲) شہیداللہ ، بنگلا ادب کی تاریخ - ص ۱۳۸ - ۱۳۹ -

(۳) ایضاً - ص ۱۳۹ - ۱۶۳ -

(۴) ایضاً - باب پنجم - بنگالی زبان پر غیر آریائی اثرات - ص ۱۷۳ - ۱۸۶ نیز چیٹر جی کی کتاب ، بنگالی زبان کی ابتدا اور نشوونما (انگریزی) - ص ۶۳ - ۸۱ اور ضمیمہ ب (ہند ایرانی اور دراوڑ کے درمیان مماثلت کی صورتیں' اس بات کی توضیح کے لیے کہ آخر الذکر کا اثر کیا ہے) ص ۱۷۰ - ۱۷۸ -

گرامر کے ساتھ وجود میں آئی - ابھی تک موجودہ ماقبل آریائی زبانوں اور بنگالی کا مفصّل تقابلی مطالعہ نہیں کیا گیا[۱]۔ جو کچھ اب تک ہوا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ :

۱ - 'آ' کی آواز جیسے کہ انگریزی کے got اور hot میں پائی جاتی ہے - بنگالی اور آسامی میں باقی رہ گئی ہے -

۲ - دراوڑی زبانوں کا اثر بنگالی پر سب سے تھوڑا ہوا ہے[۲] -

۳ - تبتی ، برمی اثرات کے باعث مشرق بنگال کی بولیوں میں سے مخلوط 'ہ' کی معیاری بنگالی اصوات یعنی گھ ، دھ ، بھ ، رھ غائب ہو گئیں اور اب وہ غیر مخلوط اصوات گ ، د ، ب ، ر باقی رہ گئی ہیں[۳]-

۴ - ایک سے زیادہ حروفِ علّت کے ملنے سے جو مخصوص بنگالی اصوات یعنی ای ، او ، آے ، او ، اے ، ای ، انیو ، اوئی ، ایئی ، ایو ، یو ، آئی ، آئیو ، اوے ، او بنتی ہیں ، یہ کول لوگوں (منڈا) کے اثرات کا نتیجہ ہیں - یہ سنسکرت میں نہیں ملتیں -

۵ - ایک اور اہم اثر یہ ہے کہ سنسکرت کے برخلاف متعلق فعل اپنے اسم کی تعداد ، تذکیر و تانیث اور حالت (case) سے متاثر نہیں ہوتا ، حالانکہ سنسکرت میں متعلق فعل ان سے متاثر ہوتا ہے - ہندی اور اردو زبانوں نے سنسکرت کی یہ خوبی قائم رکھی ہے ، لیکن ادھر بنگالی نے منڈا زبان کی مندرجہ بالا خصوصیت اختیار کی -

۶ - اسی طرح بنگالی زبان میں منڈا زبان کی مانند تذکیر و تانیث ظاہر کرنے کے لیے ایک مشترک لفظ (neuter gender) سے پہلے مطلوبہ اضافہ کیا جاتا ہے - مشترک لفظ مذکر اور مؤنث دونوں کو ظاہر کرتا ہے - مثلاً 'بیٹے چیلے' (مذکر شخص) 'مئی چیلے' (مؤنث شخص) -

---

(۱) ایسے تقابلی مطالعہ کے لیے ڈاکٹر شہیداللہ کئی لسانی موضوعات تجویز کرتے ہیں - اور افسوس کرتے ہیں انہوں نے اور نہ ہی کسی اور نے ان زبانوں کا تقابلی مطالعہ گہری نظر سے کیا ہے -

(۲) ڈاکٹر چیٹر جی نے بنگالی زبان پر دراوڑی اثر ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے - لیکن ڈاکٹر شہیداللہ نے ثابت کیا ہے کہ دراوڑی کا اثر کبھی گہرا نہیں تھا جب کہ کول اور منڈا کے اثرات عمیق اور دور رس تھے - ہم نے ڈاکٹر شہیداللہ کے نظریہ کو قبول کیا ہے -

(۳) ڈاکٹر شہیداللہ ، بنگلا ادب کی تاریخ - ص ۱۷۶ - ۱۸۲ -

۷ - بنگالی اور منڈا کے درمیان ایک اور بہت بڑی مشابہت یہ ہے کہ الفاظ کے مادوں کے ساتھ حالت اسم ظاہر کرنے کے لیے جزوی اضافے کیے جاتے ہیں - بنگالی اور منڈا کے فقرات نحوی اعتبار سے بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں - یعنی پہلے فاعل ، پھر مفعول اور پھر فعل - ان کے علاوہ بہت سے صوتی الفاظ کی اصل بھی منڈا زبان ہے - پس ظاہر ہے آسٹروی نسل (منڈا) کی زبان کے اثرات بڑے گہرے اور دور رس تھے[۱] -

ظاہر ہوا کہ بنگالی زبان آریائی اور غیر آریائی دونوں زبانوں کی پیداوار ہے - آریائی زبانوں میں سے اس کی حقیقی ماں سنسکرت نہیں بلکہ وہ قدیم آریائی زبان ہے جس میں سے پراکرتیں پیدا ہوئیں اور پراکرتوں میں سے پھر اپ بھرنش وجود میں آئی - گوریا اپ بھرنش جو اپ بھرنشوں کی مشرقی شاخ سے تعلق رکھتی ہے بنگالی کی قریب ترین پیشرو تھی - غیر آریائی زبانوں خاص طور پر منڈا نے اس کی اصوات ، ساخت الفاظ اور اس کی نحو پر گہرا اثر ڈالا ہے -

دوسرے اثرات جنہوں نے جدید بنگالی زبان پیدا کی ہے مسلمانوں کے زمانے میں ترکی ، عربی اور فارسی زبانوں کے تھے اور بعد کے زمانوں میں پرتگالی ، فرانسیسی اور انگریزی زبانوں کے - یہ اثرات زیادہ تر ساخت الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں تا یہ کہنا مناسب ہوگا کہ لغوی ہیں - صوتی لحاظ سے ان کا عمل دخل کم ہوا ہے اور ترکیب فقرات کے لحاظ سے تو اور بھی کم نظر آتا ہے - ان اثرات کی بدولت ہم بنگالی میں چار مختلف اقسام کے الفاظ پاتے ہیں[۲]:-

۱ - ہند یوروپی اصل کے الفاظ : مثلاً ما ، ماما - بھائی ، بھرنرک - پا ، پارا -

۲ - ہند ایرانی یا آریائی اصل کے الفاظ : مثلاً ہات ، ہستا - ماچ ، متشا -

---

(۱) ڈاکٹر شہیداللہ ، بنگلا ادب کی تاریخ - ص ۱۷۶ - ۱۷۹ -

(۲) ڈاکٹر چیٹرجی کی انگریزی کتاب بنگالی زبان کی ابتدا اور نشوونما کا ضمیمہ 'د' دیکھئے جس کا عنوان بنگالی کا ذخیرۂ الفاظ ہے ، لیکن مختلف اصل والے الفاظ کی فیصد جو انہوں نے دی ہے ، قابل قبول نہیں - کیونکہ انہوں نے صرف جنیندر موہن داس کی ڈکشنری پر انحصار کیا ہے یا چند مقالات اور ایسی کتابوں پر جو انہوں نے بلا مناسب منتخب کر لی ہیں - یہ بات کہ وہ کسی حد تک تعصب سے کام لیتا ہے ، اس طرح بھی ثابت ہوئی ہے کہ اس نے پراتھا چودھری کی کتاب رائیتر کتھا میں عربی اور فارسی کے الفاظ کی زیادہ فیصد کے متعلق جو توجیہہ کی ہے عجیب و غریب ہے - علاوہ بریں وہ دو بھاشی پنتھیوں کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیتا ہے ، جو انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے آغاز میں مسلمانوں میں مقبول تھیں - ان کتابوں کو جنیندر موہن داس جیسے لغت کے ماہرین نے بھی در خور اعتنا نہیں سمجھا -

۳ ۔ ہند ایرانی اصل کے الفاظ :

(الف) تدبھاؤ جن سے بنگالی کا زیادہ ذخیرۂ الفاظ بنا ہے ۔ مثلاً نون بھگیی ۔ نون ، لبن ۔ گھی ، گھرنٹا ۔ پانی ، بانیا ۔

(ب) پراکرت بھاؤ ۔ جنھیں کبھی کبھی تدبھاؤ الفاظ گاچ ، گچا (پالی) اور آسے ، آشائی (پالی) کے مساوی شمار کیا جاتا ہے ۔

(ج) دیسی یعنی وطنی الفاظ جو کول ، دراوڑی اور منگول اصل کے ہیں ۔ مثلاً پاڑ (منڈا) ۔ ہڑکا (منڈا) ۔ کالا (منڈا) ۔ گھوڑی (منڈا) ۔ جھنک (منڈا) ۔

۴ ۔ مستعار الفاظ :

(الف) سنسکرت اصل کے تت سم الفاظ ۔ ان میں سے بعض الفاظ بنگالی زبان کے شروع ہوتے ہی سنسکرت سے داخل ہوئے ۔ باقی بعد میں یعنی پندرھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں آئے[۱] ۔

(ب) عربی کے الفاظ ۔ مثلاً کلام ، دعوات ، جال ، حاکم ، عاقل ۔ فارسی کے الفاظ ۔ مثلاً حاضر ، سورگ ، کاگج ، خدا ۔ ترکی کے الفاظ ۔ مثلاً کانچی ، خان ، خاتون ، توپ ، بندوق ۔ ان الفاظ کی آمد اسلامی عہد کے دوران شروع ہوئی ۔ بنگالی میں عربی اور ترکی الفاظ فارسی کی وساطت سے داخل ہوئے جو اسلامی عہد میں سرکاری زبان تھی ۔

(ج) یورپی اصل کے الفاظ ۔ پرتگالی مثلاً کامرا ، بالٹی ، گملا ، انارش ، پرک ۔ ولندیزی زبان کے الفاظ مثلاً ہرتان ، ترپ ۔ فرانسیسی کے الفاظ

---

(۱) بنگالی زبان میں عربی اور فارسی کے الفاظ کی بہترین تصویر دیکھنے کے لیے ریو اینڈ گولڈ سیک کی A Mussalmanı Bengalı English Dictionary کا مطالعہ کیجئے جسے ڈاکٹر ایچ زمان نے متارۂ پاکستان پریس ڈھاکہ سے دوبارہ طبع کرایا ہے ۔ عنوان "مسلمانی بنگلا" ہندو اور عیسائی مصنفین نے اس غرض سے لکھا تھا تاکہ اس زبان کو محض ایک بولی تصور کر لیا جائے۔ یہ لفظ گولڈ سیک نے اپنی تمہید میں استعمال کیا تھا ۔ لیکن اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہر بولی کی علاقائی حیثیت ہوتی ہے ۔ لیکن یہ زبان (مسلمانی بنگلا) تمام مسلمانوں میں مشترک تھی جو مختلف بولیاں استعمال کرتے تھے ۔ حتیٰ کہ مہذب ہندو بھی جیسا کہ کتاب الالیر گھریر دلال سے ظاہر ہے ۔

مثلاً کارتوج ، توالے ۔ انگریزی کے الفاظ مثلاً چیئر ، تیبل ، ہسپتال ۔ یہ یورپی الفاظ بنگالی زبان میں سولھویں صدی اور سترھویں صدی عیسوی میں داخل ہونے شروع ہوئے ، جب پرتگالی ، ولندیزی اور فرانسیسی لوگ بنگال اور انڈیا کے کچھ حصوں میں آباد ہو گئے تھے ۔ اور جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے بنگال میں تجارت سروع کی تو انگریزی کے الفاظ بھی جذب ہونے لگ گئے ۔ بعد میں تو ان کی بھرمار ہو گئی ۔

سنتی کمار چیٹرجی نے فیصد کے لحاظ سے الفاظ کی یہ تعداد بتائی ہے ۔ فارسی ۳ فیصد ۔ انگریزی اور دوسری یورپی زبانیں ایک فیصد ۔ سنسکرت ۲۰ فیصد ۔ لیکن جب ہم انیسویں صدی کی ایک کتاب آلالر گھریر دلال از ٹیک چند ٹھاکر کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ عربی ، فارسی اور ترکی زبانوں کے الفاظ تیس فیصد سے کم نہیں ۔ مسلمانوں کی ان زبانوں نے بنگالی کو یقیناً متاثر کیا ہے ۔ مثلاً

۱ - 'پوجا کرے'
لیکن ادھر کہتے ہیں : 'نماج پڑے' ۔

۲ - 'اپا باش کرے' ۔
لیکن اس کے مقابلے میں کہتے ہیں : 'روزہ رکھے'[۱] ۔

اگر ہم تاریخی ساظر سے بنگالی زبان کا مطالعہ کریں تو ان اثرات کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں ۔ تاریخی نقطۂ نگاہ سے زبان کا یہ ارتقاء مندرجۂ ذیل ادوار میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے ۔

۱ - قدیم بنگالی ۔ ۶۵۰ء تا ۱۲۰۰ء ۔ یہ اسلامی عہد سے ما قبل کا زمانہ ہے ۔

۲ - درمیانی دور ۔ ۱۲۰۱ء تا ۱۳۵۰ء ۔ ابتدائی اسلامی عہد ۔

۳ - ابتدائی وسطی دور کی بنگالی ۔ ۱۳۵۰ء تا ۱۷۰۷ء ۔ یہ ترکوں اور مغلوں کا زمانہ تھا ۔

---

(۱) ڈاکٹر شہیداللہ ، بنگلا ادب کی تاریخ ، جلد دوم میں وسطی بنگالی ادب بھی دیکھئے ۔ ص ۲۲۷ - ۲۳۰ سے اردو ہندی کا بنگالی زبان پر اثر ص ۲۶۱ - ۲۶۴ سے فارسی کا بنگالی زبان پر اثر معلوم کیا جا سکتا ہے ۔

۴ - ۱۷۰۷ء تا ۱۸۰۰ء - بعد کی متوسط قسم کی بنگالی یا متاخر اسلامی عہد -

۵ - ۱۸۰۰ء تا ۱۸٦۰ء - دورِ جدید کا آغاز اور جہاں تک مسلم مصنّفین کے بنگالی اسلوبِ بیان کا تعلق ہے زوال کا مرحلہ -

٦ - ۱۸٦۰ء کے بعد کا موجودہ دور -

اس حقیقت کے زیرِ نظر کہ بول چال کے الفاظ کا کوئی ریکارڈ موجود نہیں ہمیں لازماً اپنی توجہ تحریر میں آئے ہوئے الفاظ تک محدود رکھنی ہوگی - اسی بنا پر ہم اسلوب کی محض چند موٹی موٹی باتوں کو بیان کر سکیں گے - نیز چونکہ اس تصنیف کا بنیادی مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ بنگالی ادب مسلمانوں کا کس قدر مرہونِ منت ہے - ہم اس لسانی ارتقاء کا مطالعہ خاص طور پر مسلمانوں کی تصنیفات کے حوالے سے کریں گے اور اس بات کو بھی پیشِ نظر رکھیں گے کہ بنگال کی ہندو اور مسلم ثقافتوں نے مل کر کس طرح ایک مشترکہ لسانی ورثہ باقی چھوڑا اور ساتھ ہی دونوں معاشروں نے اپنے اپنے جداگانہ لسانی اختلافات بھی بحال رکھے -

قدیم بنگالی زبان - مسلمانوں سے قبل کا زمانہ (٦٥۰ء سے ۱۲۰۰ء تک)

جب مسلمان ۱۲۰۱ء میں فاتح کی حیثیت سے بنگال میں داخل ہوئے تو بنگالی زبان ابھی تک ایک ترقی یافتہ ادبی زبان کی صورت میں نشوونما نہیں پا چکی تھی - حکومت کی طرف سے اس کی کبھی ہمت افزائی نہیں ہوئی تھی - بنگال کے پال خاندان کے حکمران اس ملک پر تین سو سال سے زیادہ عرصہ تک حکومت کرتے رہے تھے، لیکن انہوں نے پالی کو درباری زبان کے طور پر استعمال کیا تھا - انہوں نے سنسکرت کو استعمال کرنے کی بھی حوصلہ افزائی کی - ابوی نندانامی دیوپال کا درباری شاعر تھا - اس نے سندھیاکرنندی کے ساتھ مل کر جو رام پال کے عہد کا شاعر تھا، سنسکرت زبان میں دو نظمیں لکھیں جن کے نام راما اور چرت ہیں - پال خاندان کے بعد سین خاندان بنگال میں حکمران ہوا - اس خاندان کے عہد میں سنسکرت کو مزید فروغ حاصل ہوا - سنسکرت کی بہترین نظموں میں سے ایک 'گیتا گوندا' ہے - اس کا مصنف جے دیوا ہے جو لکشمن سین کا درباری شاعر تھا - بنا بریں حکومت کی طرف سے بنگالی زبان کی قطعاً کوئی حمایت نہ ہوئی اور اسے تخلیقی مقاصد کے لیے استعمال میں آنے کا موقع نہ ملا - اس دوران میں بہار میں میتھلا نے اپنا ثقافتی مقام قائم رکھا اور پڑھے لکھے ہندو میتھلی کو اپنی ثقافتی زبان تصور کرتے رہے - اس لیے جب مسلمان ۱۲۰۱ء میں بنگال میں وارد ہوئے تو انہیں کوئی ترقی یافتہ بنگالی ادب

نہ ملا ۔ صرف ایک کتاب ''چریا چریاوی نش چے'' ہے جس میں بدھوں کے صوفیانہ گیت اور دوہے پائے جاتے ہیں ۔ ان گیتوں میں جو الفاظ ہیں جب ان کے استعمال اور ان کے اشتقاق کا تجزیہ کیا جاتا ہے تو ظاہر ہوتا ہے کہ کنہاپدہ اور سارہ نے اپ بھرنش کا بھی استعمال کیا ہے ۔ اس سے ڈاکٹر شہید اللہ نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ قدیم بنگالی اور اپ بھرنش دونوں ساتھ ساتھ ادبی زبانوں کے طور پر استعمال ہوتی تھیں ۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ قدیم بنگالی گرامر میں قدیم ہند ایرانی زبان کے تدبھاؤ صورت کا باقاعدہ استعمال ہوتا تھا ۔ مثال کے طور پر اسموں کی مفعولی حالت ظاہر کرتے ہوئے لفظ جس طرح ختم ہوتا ہے اسے دیکھئے یا حالتِ مفعولی کے اظہار کے لیے مخلوط افعال کی جو صورتیں ہوتی ہیں ان کا مطالعہ کیجئے ۔ اسی ضمن میں لفظ کریاتے ، کے مقابلے میں اپ بھرنش کا 'کریائی' اور قدیم بنگالی کا 'کوریائی' دیکھا جائے ۔ قدیم بنگالی میں دو حروفِ علت کی ملی ہوئی آواز نہیں پائی جاتی تھی اور ہر لفظ ایک نمایاں حرفِ علت پر ختم ہوتا تھا ۔ مثلاً چالائی (تین ارکانِ تہجی) ۔ نحو میں بھی قدیم بنگالی زبان ہندی زبان کا اتباع کرتی تھی ۔ ضمیر تملیکی کی تذکیر و تانیث وہی ہوتی تھی جو بالمقابل کے اسم یا مالک کی ہوتی تھی، مثلاً حریڈی مالی ۔ قدیم ہند ایرانی زبان کی تذکیر و تانیث بھی قدیم بنگالی میں استعمال ہوتی تھی ۔ جہاں تک ذخیرۂ الفاظ کا تعلق ہے اکثر لفظ تدبھاؤ تھے، لیکن چند ایک تت سم بھی تھے ۔ بعض غیر آریائی دیسی الفاظ بھی ان میں شامل ہوگئے تھے جیسا کہ ڈنڈی ، دام ، ٹھاکر[1]۔

اس لیے ہمارے پاس اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کافی مواد موجود ہے کہ مسلمانوں کے ابتدائی عہد میں اس زبان میں بہت بڑی تبدیلیاں رونما ہوئیں ۔ حتّیٰ کہ منڈا زبان کے وہ اثرات جو ہم نے زمانۂ ما بعد کی بنگالی زبان میں دیکھے ہیں ، ''چریا چریاوی نش چے'' میں نہیں ملتے ۔ اس کے برخلاف شور سینی اپ بھرنش کے کچھ اثرات ملتے ہیں جو نویں صدی عیسوی میں راجپوت حکمرانوں کے زیرِ اثر مشرقی ہندوستان میں پھیل گئی ہو گی ۔ غالباً یہی وجہ ہے جس کی بنا پر نحو میں محولہ بالا تذکیر و تانیث کی صورت بھی نمودار ہوئی ۔

وسطی بنگالی ۔ درمیانی دور ۔ ترکوں کی حکومت کا ابتدائی زمانہ۔
(۱۲۰۱ء تا ۱۳۵۰ء)

وسطی دور کی بنگالی زبان کا واحد نمونۂ کتاب 'سری کرشنا کیرتانہ' کی صورت میں موجود ہے ۔ اگرچہ یہ کتاب غالباً ۱۳۵۰ء کے بعد لکھی گئی تھی ، لیکن وسطی

---

(۱) ڈاکٹر شہید اللہ ، بنگلا ادب کی تاریخ ۔ ص ۱۶۹۔

بنگالی کا یہ دستیاب ہونے والا سب سے ابتدائی نمونہ ہے۔ اگرچہ علمِ عروض کے لحاظ سے اس کا آہنگ، ''چریا چریاوی نش چے'' کے آہنگ سے مختلف ہے اور اس آہنگ کے مشابہ ہے جو ہمیں اوریا اور آسامی زبانوں میں ملتا ہے پھر بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ عروض قدیم بنگالی کے عروض کی نئی فطری شکل ہیں اور اس تغیّر کا سبب وہ اہم تبدیلیاں ہیں جو اصوات اور ساختِ الفاظ میں وقوع پذیر ہوئیں۔ ۱۳۵۰ء تک بنگالی، اوریا اور آسامی یہ تینوں زبانیں پوری طرح نشوونما پا چکی تھیں جن کا اپنا اپنا مخصوص آہنگ تھا۔ صوتیات کے اعتبار سے قدیم بنگالی کے حروفِ علت والے واضح لاحقے بحال رہ گئے اور 'ڑھ' کی مخلوط والی شکل مثلاً پڑھا اور الفاظ کے اندر واقع ہونے والے 'ہ' کی آواز (مثلاً چاہیے اور مہاکل) کو ترک نہ کیا گیا۔ لیکن قدیم بنگالی میں الفاظ کے خاتمے پر جو 'ہ' ہوتی تھی وہ غائب ہونی شروع ہوگئی۔ (مثلاً بڑھا سے بڑو اور شولہا سے شولہ)۔ قدیم بنگالی میں فعل اور فاعل کے درمیان جو مطابقت پائی جاتی تھی وہ بھی قائم رہی۔ حروفِ علت کے آپس میں ملنے سے نئی آوازوں کا بننا بیشتر ازیں شروع ہو چکا تھا۔ دوسرے الفاظ میں ہم اسی دور میں دیکھتے ہیں کہ کم از کم اپنی ابتدائی صورت میں جدید بنگالی زبان اور بگالی کے آپس میں پیوستہ حروفِ علت کی اصوات کا آغاز منڈا زبان کے زیرِ اثر شروع ہو جاتا ہے۔ ایک اور انتہائی اہم تبدیلی یہ ہوئی کہ بعض دیسی الفاظ غائب ہو گئے اور ان کی جگہ فارسی، ترکی اور عربی کے الفاظ نے لے لی اور ساتھ ہی پرتگالی، ولندیزی اور فرانسیسی زبانوں کے الفاظ بھی شامل ہو گئے[1]۔

وسطی بنگالی۔ اسلامی عہد میں بنگالی زبان (۱۳۵۰ء تا ۱۸۰۰ء)

جیسا کہ ہم نے پہلے باب میں دیکھا ہے ۱۳۵۰ء تک مسلمانوں نے یہاں مفتوحہ علاقوں میں صرف اپنے غلبہ کو ہی مستحکم نہیں کر لیا تھا بلکہ بنگالی تہذیب و ثقافت کو بھی اپنا لیا تھا، انھوں نے اس تمام خطّے کے لیے بنگلہ کا لفظ ایجاد کیا تھا اور یہاں کے لوگوں کو بنگالی کے نام سے پکارا تھا۔ اس کے بعد یہاں کے لوگوں کی زبان بنگلا بھاشا کے نام سے مشہور ہوئی۔ مسلمان بادشاہوں نے اس زبان کی سرپرستی شروع کر دی اور ادیبوں کی حوصلہ افزائی کی تا کہ وہ اس کو ادبی زبان کے طور پر استعمال کریں۔ سنسکرت، ابھاتا اور میتھلی زبانیں اپنی ادبی اہمیت کھو بیٹھیں اگرچہ چیتنیا کے بعض نامور پیروانِ کار مثلاً روپ اور سناتن نے سنسکرت میں لکھنا جاری رکھا۔ لیکن علمی لحاظ سے سنسکرت کی بجائے

---

(۱) ڈاکٹر شہیداللہ، بنگلا ادب کی تاریخ۔ ص ۱۹۹۔

تمام اغراض و مقاصد کے لیے بنگالی ہی وہ زبان تھی جس کی سرپرستی مسلمان سلاطین نے کی اور جیسے ہندو ادیبوں نے بھی استعمال کرنا شروع کر دیا ۔ مسلمان بادشاہوں نے اس کی سرپرستی لازماً آزاد سلاطین کے زمانہ میں کی ہوگی ، کیونکہ وہ بنگالیوں کے قومی احساسات و جذبات کو بیدار کرنا چاہتے ہے اور سلاطین دہلی کے خلاف عوام کی ہمدردی اور تعاون حاصل کرنا چاہتے تھے تا کہ مغلوں کو لوگ حملہ آور تصور کریں[1] ۔ جہاں تک ہندو مصنّفین کا تعلق ہے اور بالخصوص وہ جنھوں نے منگلا کاریا ، لکھنے شروع کر دیئے تھے ، ان کی نیّت ضرور کچھ اور ہوگی ۔ وہ عوام کے مذہبی احساسات کو بر انگیختہ کرنا چاہتے تھے تا کہ ان کی مذہبی حس اس قدر مشتعل ہو جائے کہ وہ آسانی سے اسلام قبول نہ کر لیں ۔ 'تول' لوگوں تک سنسکرت کا محدود ہو کر رہ جانا اور درباری زبان کی حیثیّت سے اس کے وقار کا خاتمہ ، اس کے ساتھ ہی پڑھے لکھے ہندوؤں کی یہ خواہش کہ وہ اپنی ثقافتی روایات کو برقرار رکھیں اور عوام کے مذہبی جذباب کو زندہ رکھیں ، ان تمام باتوں نے ہندو مصنّفین کو مجبور کیا کہ وہ سنسکرت کی مذہبی کلاسیکی کتابوں مثلاً راماین اور مہابھارت کا ترجمہ کریں ۔ کہا جاتا ہے کہ حسین شاہ شاہِ بنگال نے اس قسم کی ادبی مساعی کی سرپرستی کی ۔ قدرتی طور پر اس طرح ایک ادبی اسلوب پیدا ہو گیا ۔

تا ہم مسلمان مصنّفین نے ابتدا میں اس زبان کو استعمال کرنا شروع نہ کیا ۔ بے التفاتی کی ایک وجہ یہ تھی کہ راسخ الاعتقاد مسلمانوں کے دلوں میں ایک حقارت آمیز خیال موجود تھا کہ بنگالی زبان اس قابل نہیں کہ اسے مذہبی خیالات کی تشریح اور ترویج کے لیے استعمال میں لایا جائے ۔ جو مسلمان مصنّفین بنگالی کو ادبی زبان کے طور پر اظہار و ابلاغ کے لیے استعمال میں لاتے تھے ان میں سے اکثر پہلے معذرت خواہ ہو کر وجوہات پیش کیا کرتے تھے کہ وہ ایسا کرنے میں کیوں حق بجانب ہیں ، لیکن ۱۵۰۰ء تک یہ احساس مکمل طور پر ختم ہو چکا تھا اور مسلمان مصنّفین بنگالی کو پورے اعتماد کے ساتھ استعمال کرنے لگ گئے تھے ۔ بنگالی کو آہستہ آہستہ قبول کرنے کی دوسری وجہ غالباً یہ تھی کہ فارسی کو درباری زبان کی حیثیت سے اور ساتھ ہی اس وقت کی اسلامی دنیا میں مسلمانوں کی ثقافتی زبان کے طور پر بھی بڑی اہمیت حاصل تھی ۔یہاں تک کہ پڑھے لکھے لوگ فارسی ہی میں گفتگو کرتے تھے ۔

---

(۱) اس خیال کی تائید ڈاکٹر رحیم کی تحقیقات سے بھی ہوتی ہے ۔ دیکھئے ان کی ' سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ، جلد اول ۔ ص ۲۱۳ ۔ ۲۱۹ ۔

تا ہم پٹھانوں کے عہد (قبل از ۱۵۷۵ء) اور مغلوں کے عہد (بعد از ۱۵۷۵ء) میں مستعار الفاظ کے استعمال میں ایک خاص فرق نظر آتا ہے[1] - عہدِ مغلیہ سے پہلے کے مصنفین ہندی یا اردو کے الفاظ اور محاورات استعمال نہیں کیا کرتے تھے - وہ صرف عربی یا فارسی کے چند الفاظ کے استعمال پر اکتفا کیا کرتے تھے - حتیٰ کہ ہمیں کتاب 'سری کرشنا کیرتن' میں بھی عربی اور فارسی کے الفاظ ملتے ہیں -

دان کھو جیتے موک دیکھیا سی ساھی

آر بولا سی امتا باقی ناہی

یا

خرموزہ ، کانکاری بنگی امرتا کانکاری

لیکن بعد میں حتیٰ کہ ہندو ادیبوں نے بھی ایسا کرنا شروع کر دیا - مثال کے طور پر سترھویں صدی عیسوی کے کرشنا رام داس کو لیجیے - وہ 'کالیکا منگل' ، 'رائے منگل' اور 'شیتات منگل' کا مصنف ہے - وہ ہندی اور اردو کے الفاظ اور ترکیبات 'کالیکا منگل' میں کوتال کی گفتگو میں اس طرح استعمال کرتا ہے :

کہے ہے میری اوتا دربارا بھیتکی موک اکھاڑو

خنجر چیدے سر اتارے ایک ساتھ دونوں جورو

اردو اور ہندی الفاظ کے اس طرح داخل ہو جانے کے باوجود دونوں ہندوؤں اور مسلمانوں کا اسلوب اٹھارھویں صدی عیسوی کی ابتدا تک اتنی زیادہ آمیزش نہیں رکھتا تھا - وہ زیادہ تر تت سم ، ندبھاؤ اور دیسی الفاظ استعمال کیا کرتے تھے جن میں عربی ، ترکی اور فارسی کے مستعار الفاظ بھی کچھ کچھ شامل ہوتے تھے - تا ہم ان مستعار الفاظ کی فیصد مسلمان مصنفین کے ہاں زیادہ تھی ، کیونکہ وہ مسلمانوں کے مخصوص حالات ، موضوعات اور قصے بیان کیا کرتے تھے اور پذیرائی حاصل کرنے کے لیے ان کے لیے ایسے الفاظ اور تصورات کا استعمال ناگزیر تھا - دولت وزیر اور علاول کا اسلوب اسی قسم کا سنسکرت آمیز اندازِ بیان ہے - مگر اس میں عربی اور فارسی کے بعض الفاظ بھی نظر آتے ہیں -

---

(۱) ڈاکٹر شہید اللہ نے بنگلا ادب کی تاریخ میں کافی ثبوت بہم پہنچایا ہے - ص ۲۲۷ -

بعد کی وسطی بنگالی ـ مسلمانوں کا آخری دور (۱۷۰۷ء تا ۱۸۰۰ء)

اس دورِ آخر میں ہم دیکھتے ہیں کہ سنسکرت سے مغلوب شدہ ، یہ اسلوب ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کے بجائے عام بول چال والا اسلوب اختیار کر لیا جاتا ہے جو صوتیاتی ، اشتقاقِ الفاظ ، حتیٰ کہ کسی حد تک عبارات کی ترکیب کے اعتبار سے بھی صرف عربی اور فارسی کے اثرات کی پیداوار نہیں تھا ـ بلکہ اس میں اردو اور ہندی زبان کا بھی دخل تھا ـ غریب‌اللہ پہلے مصنف ہیں جنہوں نے اس اسلوب کو مقبولِ عام بنایا ـ اس حد تک کہ ان کے سب سے زیادہ کامیاب پیروکار سید حمزہ نے بھی اس روایتی اسلوب کو ترک کرنے کا فیصلہ کیا ، جس میں انہوں نے 'مدھو مالتی' تصنیف کی تھی اور اپنی تمام بعد کی نظمیں روز مرہ کی زبان میں لکھیں جس کو عام طور پر مخلوط زبان کہا جاتا ہے(۱) ـ

یہ ہرگز ایک مصنوعی زبان نہیں تھی جو اہلِ قلم نے تخلیق کی بلکہ یہ ایک ایسی زبان تھی جو مشنریوں کی مدد سے تمام بنگال میں مقبول ہو گئی تھی ـ فورٹ ولیم کالج کے پنڈتوں نے عربی ، فارسی اور ہندی کے ان الفاظ کو بھی خارج کرنے کی مہم شروع کی جو سترھویں صدی عیسوی کے(۲) اختتام تک بالکل بنگالی بن چکے تھے ـ اسی لیے محولہ بالا اہلِ قلم بنگالی زبان ہی میں سب کچھ لکھ رہے تھے اور کسی غیر ملکی زبان کے الفاظ جان بوجھ کر داخل نہیں کر رہے تھے ـ غریب اللہ کی 'یوسف زلیخا' سے ایک مثال ہمارے اس مؤقف کو ثابت کرتی ہے :

زلیخا نامیتے بیٹی عجب صورت
بہت ہنر جانے بڑو نیک جات

حور پری جینی روپ دتے ناری شیرنا
ایک مکھے کاوو کا تو روپر موہنا

پورنی مار چندرا جانئو مکھر سورت
تری بھون جینے دیکھی روپر مورت

---

(۱) ڈاکٹر شہیداللہ ، بنگلا ادب کی تاریخ ـ ص ۲۷۱ - ۲۸۱ -

(۲) ڈبلیو کیری کی : A Dictionary of the Bengali Language عربی اور فارسی کے ذخیرۂ الفاظ کی باقاعدہ سوچی سمجھی ہوئی مخالفت اور نفرت کی پیداوار ہے اور اس میں بالارادہ کوشش کی گئی ہے کہ بنگالی زبان کو سنسکرت زدہ بنایا جائے یہ لغت سرام پور سے ۱۸۲۵ء میں شائع ہوئی تھی - کیری فورٹ ولیم کالج میں سنسکرت اور بنگالی کے پروفیسر تھے -

ان چونتیس الفاظ میں سے گیارہ غیر ملکی ہیں جن میں سے چار اردو یا ہندی کے ہیں ۔ ساختِ الفاظ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ظاہر ہوتا ہے کہ ان الفاظ نے بنگالی زبان کی صورت اختیار کر لی ہے ۔ اللہ تعالیٰ سلامتے رکھیو بد شرے ۔ 'سلامتے' سلامت کی مخصوص بنگالی صورت ہے ۔ اسی طرح ہندی کا 'گر گیا' بنگالی میں 'گرے لو' ہو جاتا ہے ، 'اترو' اترے اور 'سمجھو' سمجھائی بن جاتا ہے ۔ اسی طرح ہم تیرا ، میرا ، ایسا ، جیسا ، چیز جیسے الفاظ بھی دیکھتے ہیں ۔ غریب اللہ کے ایک اور اقتباس کو دیکھیے :

بدر نالن شنا بڑو حان مرا بھائی
ایکھن شعل مردو تمکے سمجھائی
فقیری عجب چیز سمجھائی تمرے
ماریا نہ مارے فقیر دنیا ماجھارے
مہنہ بتسر تجھے باسے سمجھائنو
غریبو باہر تجھے کریتے نارینو
دمکاری ملامتا ار حے صورت
دیکھیا بھلیا ریلے پایا عورت
صورت مورب شاو الاہیر ہات
فرقانے خبر دلو یوسفر بات

اگر یہ الفاظ یہاں رس بس نہ گئے ہوتے اور لوگوں کی روزمرہ کی زبان میں شامل نہ ہو چکے ہوتے تو افعال کی ساخت میں یہ تبدیلی کبھی واقع نہ ہوئی ہوتی ۔

اس خیال کو خام ہی تصور کرنا چاہیئے کہ یہ زبان یقیناً ہگلی مرشد آباد کے خطے کی علاقائی زبان ہوگی جو فوجی سپاہیوں اور تارکینِ وطن کی زبان اور عوام کی زبان کے مل جانے سے پیدا ہوئی ۔ اگر ہم پیری چند ٹھاکر کی کتاب 'الالر گھریر دلال' کا مطالعہ کریں جو انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں تصنیف ہوئی تو اس کی زبان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مخلوط زبان دور دور تک پھیلی ہوئی تھی اور صرف مسلمانوں یا ان میں سے نچلے طبقہ کے لوگوں تک محدود نہیں تھی بلکہ ہندوؤں کے پڑھے لکھے لوگوں کی روزمرہ کی گفتگو میں بھی اسماء اور افعال کی یہی صورتیں عام ملتی تھیں ۔ بنا بریں ہمیں سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ پڑھے لکھے ہندوؤں اور مسلمانوں کی روز مرہ کی

زبان تھی - ہندو مصنّفین اور مسلمان اہلِ قلم کے استعمال کے درمیان واحد فرق یہی ہے کہ مخلوط محاورہ کو مسلمان بے دریغ استعمال میں لاتے تھے - جب کہ ہندو صرف خاص حالات کے تقاضوں کو سامنے رکھ کر اس کو کام میں لاتے تھے - ویسے ہندو مصنّفین کا اسلوب کم و بیش روایتی ہی تھا - حتیٰ کہ یہ بات بھرتھندر کی کتاب 'الارا منگل' کے سلسلہ میں بھی درست ہے -

بنا بریں متاخر وسطی بنگالی دور کی بنگالی زبان کی بڑی بڑی خصوصیات حسبِ ذیل ہیں :-

۱ - روز مرّہ کا نیا محاورہ پیدا ہو گیا تھا جس میں عربی ، فارسی اور اردو ہندی کے بہت سے الفاظ صوت اور ساخت کے اعتبار سے بنگالی زبان کی صورت اختیار کر چکے تھے - یہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کی روز مرّہ کی زبان تھی ، لیکن ہندوؤں کی نسبت مسلمان اس قسم کے زیادہ الفاظ استعمال کرتے تھے -

۲ - بہت سے مقامات پر بنگالی کے الفاظ کی جگہ مندرجۂ ذیل قسم کے الفاظ نے لے لی تھی :

شے شے	کی بجائے	آخر
شند یھا	,, ,,	اندیشہ
سورج	,, ,,	آفتاب
بشواس	,, ,,	ایکن
اچھا	,, ,,	خواہش
تابو	,, ,,	خیمہ
خوشی	,, ,,	خوشحال
دکھیتا	,, ,,	غمگین
چہرہ	,, ,,	صورت
شکھی	,, ,,	سہیلی
مثل	,, ,,	جشن
شب	,, ,,	تمام
پرشنگشا	,, ,,	تعریف
دھرما	,, ,,	دین

شت	کی بجائے	نیکی
ابھیاش	,, ,,	عادت
مندا	,, ,,	بدی
کتھا	,, ,,	بات
شستھا	,, ,,	مزدور
چاند	,, ,,	مہتاب[۱]

۳ - عربی ، فارسی اور ہندی کے الفاظ جن کے ساتھ افعال سے ماخوذ بنگالی اسم صفت ہوتے تھے - مثلاً

بیچرے	کی بجائے	بیچ
خاطرے	,, ,,	خاطر[۲]

(الف) جاتو مسلمان چلو یزید لشکرے
جات فر ہائیا کندے امام خاطرے

(ب) جاکھن بشیلہ کفر چتر اپرے
سیر جدا کیلہ جدی امامر ترے

۴ - عربی اور فارسی کے اسمائے جمع کو بعینہٖ استعمال میں لانا گویا وہ بنگالی کے الفاظ تھے - مثلاً یزید کی جمع یزیدان -

۵ - ہندی ، اردو کے الفاظ کو اپنی اصلی صورت میں استعمال کرنا مثلاً تیرا ، میرا ، ایسا ، جیسا ، تیسا ، تجھے ، مجھے ، سوا -

۶ - تخلیقی تحریرات میں بنگالی زبان کی روایتی ادبی صورت کو ترک تو نہ کیا گیا لیکن یہ نئی ادبی زبان ظاہر کرتی تھی کہ روز مرّہ کی گفتگو کا ایک ایسا محاورہ نشوونما پا چکا ہے جو عوامی ادب کے سلسلہ میں استعمال میں لایا جا سکتا ہے - اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ایک ہی زمانے میں زبان

---

(۱) مزید مثالوں کے لیے گولڈ سیک کی دیکھیے : Dictionary of Mussalmani Bangla -

(۲) مزید بحث کے لیے محمد عبدالحئی اور سید علی احسن کی دیکھیے : Bangla Sahitya Katha (Adhnuik Tug) (بنگالی ادب کی تاریخ ، عہد جدید) ص ۳۰ - ۳۲ - مطبوعہ Student-Ways ڈھاکہ ۱۹۶۴ء - طبع دوم -

اور بولی کے مختلف نمونے رائج تھے - اب سے کافی عرصہ پہلے ہال ہیڈ نے ۱۷۷۸ء ہی میں اپنی بنگالی گرامر کے تعارف میں ان نئے نمونوں کی موجودگی کا ذکر کیا تھا - اس نے کہا تھا ''آج کل خیال کیا جاتا ہے کہ ان مخلوط محاوروں کو بڑی خوبی کے ساتھ صرف وہی لوگ استعمال کرتے ہیں جنہوں نے خالص ہندوستانی زبان میں فارسی اور عربی کے بہت سے اسماء کو شامل کر لیا ہے''(۱) -

۷ - اگرچہ دونوں ہندوؤں اور مسلمانوں کے روز مرّہ کے محاورہ میں ہندی ، اردو اور فارسی کے الفاظ کی فیصد بڑھ گئی تھی تا ہم کم از کم تمام مصنفّین نے اردو ، ہندی اور بنگالی کی ترکیبات اور ان کے الفاظ کو بے محابا استعمال کرنا اختیار نہیں کیا تھا - لہذا یہ اسلوب اس الزام سے بالکل پاک نہیں کہا جا سکتا کہ یہ بنگالی زبان کی کسی حد تک بھونڈی شکل ہے - بیشتر ازیں بتایا جا چکا ہے کہ ہندی اردو فقرات کی بنگالی فقرات سے اس طرح آمیزش کرشنا رام داس کی کتاب 'کالیکا منگل' میں پائی جاتی ہے جو سولہویں صدی عیسوی میں لکھی گئی تھی - انیسویں صدی عیسوی کے آغاز اور وسط میں ہمیں اسی قسم کی آمیزش لوک گیتوں ، رنصیہ ڈراموں اور پنچلیوں میں ملتی ہے - اور یہ وہ روایت ہے جسے نذر الاسلام نے اختیار کیا اور جسے وہ دیر تک یعنی بیسویں صدی کے ابتدائی سالوں تک استعمال کرتے رہے - (مثلاً نذرل کے کمال پاشا یا ان کے چند مقبول گیتوں میں)(۲) -

---

(۱) ہال ہیڈ کی بنگالی گرامر جس کا اقتباس ایس - اے احسن نے بنگلا ساہتیر کتھا میں دیا ہے - ۱۹۱۷ء میں ڈاکٹر شہید اللہ نے مندرجہ ذیل معقول اور مدلل رائے کا اظہار کیا تھا :
اگر بنگال کے مسلمانوں کی قسمت مکمل طور پر جنگ پلاسی کی وجہ سے پلٹا نہ کھا جاتی تو پوتھیوں کی زبان ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کی کتابی زبان ہوتی - (دیکھئے ڈاکٹر شہید اللہ کی بنگلا ادب کی تاریخ - ص ۲۷۱ -

(۲) اواخر انیسویں صدی عیسوی کے پنچلیکر یا کوییے اس مخلوط ہیئت کو استعمال کرتے تھے (یعنی الفاظ اور نحوی ترکیب) نذر الاسلام نے اسے اپنی ابتدائی شاعری میں استعمال کیا - حتیٰ کہ اپنی محبوب نظموں میں بھی وہ استعمال کرتا رہا - مثلاً
کمال پاشا :- وزن ''کمال تو نے کمال کیا ہے'' -
محرم :- وزن ''اما قل تیری خون کیا خوب'' -
ودروہی :- وزن ''ہر انر پیالہ ہر دم و ہیر ہور مد'' -
نذر الاسلام کی بعض ابتدائی نظموں کے اقتباسات میں سے بھی یہی کچھ دیکھئے جو عبدالقادر نے نزرل رچنا سانبھر ' مطبوعہ پایونیر پبلشر ڈھاکہ - ۱ - ۱۹۶۱ء کے ص ۲۱۸ پر دیئے ہیں -

۱۸۰۰ء سے ۱۸۶۰ء تک یعنی زمانۂ جدید کا آغاز

انگریزوں کی آمد ، فورٹ ولیم کالج کے قیام اور مشنری لوگوں کے کام کی وجہ سے اس دور میں بنگالی زبان نے ایک نئی وضع اختیار کر لی ۔ ڈاکٹر ڈبلیو کارے جو فورٹ ولیم کالج میں سنسکرت اور بنگالی زبان کے پروفیسر تھے اور خود ایک مشنری تھے ، جنھوں نے مارشمین کے ساتھ کام کیا تھا ، یہ نظریہ رکھتے تھے کہ بنگالی کا ارتقاء سنسکرت سے ہوا ہے ۔ اس لیے اپنی بنگالی زبان کی لغت میں انھوں نے اس ضمن میں انتہائی کوشش صرف کر دی کہ عربی ، فارسی اور ہندی کے الفاظ جو روز مرّہ کے محاورہ میں شامل تھے خارج کر کے رکھ دیں ۔ انھوں نے عربی ، فارسی زبان کے صرف چند الفاظ باقی رہنے دیئے[۱] ۔ جہاں تک ان سے ممکن ہو سکا انھوں نے تمام بنگالی الفاظ کے سنسکرت الاصل مادے بھی بتانے کی کوشش کی ۔ اس کا مطلب یہ بھی تھا کہ بڑی حد تک انھوں نے دیسی الفاظ کو بگڑے ہوئے الفاظ کی فہرست میں شامل کر دیا ۔ فورٹ ولیم کالج نے سنسکرت کے ماہر پنڈتوں کے ایک گروہ کو متعین کیا کہ وہ بنگالی زبان کو اس قسم کے تمام اثرات سے پاک کر دیں ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ روز مرّہ کا محاورہ جس نے ہندی ، اردو ، عربی اور فارسی کے بہت سے الفاظ کو اپنے اندر شامل کیا تھا اور ضروری تبدیلیوں کے بعد انھیں بنگالی ہیئت دے دی تھی ، اپنی وہ عظمت اور اہمیت کھو بیٹھا جو بنگالی ادب میں اسے پہلے حاصل تھی ۔ اس طرح ایک جدید مصنوعی زبان پیدا ہو گئی جس میں سنسکرت کے بہت سے الفاظ نے عربی ، فارسی اور اردو کے الفاظ کی جگہ لے لی اور جس میں کہیں کہیں بنگالی کے افعال اور افعال سے ماخوذ اسم ِ صفت نظر آتے تھے ۔ چونکہ جدید تعلیم سے مراد وہ تعلیم تھی جو فورٹ ولیم کالج کے ذریعے ملک کو دی گئی اور اس طرح صرف تعلیم یافتہ طبقہ کے لوگ ہی بنگالی ادب میں تخلیقی کام کر سکتے تھے ۔ یہ قدرتی امر تھا کہ سنسکرت کا چولا پہن لینے والی اس بنگالی کو نیا وقار حاصل ہوا ، اس سے پہلے کا اسلوب اپنا مقام کھو بیٹھا اور اسے بنگالی زبان کی بھونڈی شکل قرار دیا جانے لگا ۔

چونکہ زیر ِ غور عہد میں مسلمانوں نے انگریزی تعلیم کی طرف توجّہ نہ دی[۲] اس لیے مغلیہ دور میں جو اسلوب صرف انھوں نے پیدا کیا تھا اپنی برتری برقرار

---

(۱) سیرام پور ، بنگالی زبان کی ایک ڈکشنری - ۱۹۲۵ء -
(۲) بنگالی مسلمانوں میں جدید تعلیم کے رواج نہ پانے کی خاص وجوہات یہ ہیں :
(الف) بالائی طبقوں سے نچلے طبقہ کی طرف سرایت کرنے کی جو حکمت عملی انگریزوں نے تعلیم کے سلسلہ میں اختیار کی اس کا مطلب یہ تھا کہ نو ساختہ بالائی طبقے ہی یہ تعلیم حاصل
(جاری اگلے صفحہ پر)

نہ رکھ سکا ۔ اس لیے برطانوی لوگوں کی جدید تعلیمی پالیسی نے بچوں کے دلوں میں یہ بات بٹھا دی کہ بنگالی زبان سنسکرت سے پیدا ہوئی ہے اور عربی ، فارسی اور ہندی اردو کے الفاظ کا استعمال اس میں بازاری پن کا عنصر شامل کر دیتا ہے ۔ ۱۸۶۰ء تک یہ انداز خیال ہمیں ہر طرف دکھائی دیتا ہے ۔ اس لیے نئی نسل جو برطانوی حکومت کے قائم کردہ سکولوں میں پڑھی بتدریج اس طرح جوان ہوئی کہ اسے فارسی کے اس روز مرہ کے محاورہ کا کوئی علم نہیں تھا جو پرانے مہذب لوگ استعمال میں لایا کرتے تھے ۔ اس کی بجائے ان کے دلوں میں سنسکرت کے روپ والی بنگالی کی محبت اور قدر و منزلت پائی جاتی تھی ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بھاری تعداد میں عربی ، فارسی اور اردو کے ایسے الفاظ اور جملے جو بنگالی کی ہیئت اختیار کر چکے تھے دب کر رہ گئے اور ایک ایسی ادبی بنگالی زبان نمودار ہوئی جو سنسکرت کی گرامر سے ماخوذ تھی ۔ اس اسلوب کا نام سادھو بھاشا یا 'پوتر بنگالی' پڑا ۔ مقتدر ہندو مصنفین نے جو

کر سکے تھے ۔ چونکہ انگریزوں نے بڑی استقامت طبع کے ساتھ اپنی جدید معاشی حکمت عملی کے ذریعے مسلمانوں کے بالائی طبقے کو تباہ کیا تھا ، مسلمان اس تعلیم سے استفادہ نہ کر سکے ۔ ہاں چند دولتمند افراد کا ذکر علیحدہ ہے ۔

(ب) صرف بڑے شہروں میں تعلیمی مراکز تھے اور زیادہ تر کلکتہ میں جو تجارتی مرکز بن گیا تھا وہاں ہندوؤں کو اقتدار حاصل تھا ۔

(ج) مسلمان اپنے بچوں کو مشنریوں کے مدارس میں نہیں بھیجا کرتے تھے اور ان کے مقابلے میں ہندو اس سے دریغ نہیں کرتے تھے ۔

(د) احیائی تحریکیں بھی ایک وجہ ہیں ۔ سید احمد شہید کی تحریک کے علاوہ حاجی شریعت اللہ اور دو دو میاں کی فرائضی تحریک نے بنگال کے مسلمانوں کے دلوں میں اسلامی شان و شوکت کی بحالی کی امید پیدا کر دی تھی اور اس کے ساتھ انگریزوں سے نفرت بھی بڑھا دی تھی ، جن کے متعلق ان کا خیال تھا کہ وہ اسلامی عقائد اور تہذیب و ثقافت کو نابود کرنا چاہتے ہیں ۔ ان حالات کے تفصیلی مطالعہ کے لیے مندرجہ ذیل کتابوں کا مطالعہ کیا جائے :

(الف) پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کی کراچی سے ۱۹۵۷ء میں شائع شدہ A History of the Freedom Movement خاص طور پر اس کتاب کی جلد اول دیکھی جائے ۔ جو ڈاکٹر اے ۔ باری کی تصنیف ہے ۔ اسی ضمن میں ڈاکٹر اے ۔ آر ملک کی کتاب : British Education Policy جلد دوم کا باب نہم پڑھا جائے ۔ از صفحہ ۱۹۰ تا ۲۲۹ ۔

(ب) ڈاکٹر معین الدین احمد خاں کی کتاب Faraidi Movement مطبوعہ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی ۱۹۶۵ء ۔

(ج) سید نور اللہ اور جے ۔ پی نائک کی A History of Education, in India مطبوعہ میکملن اینڈ کمپنی ۱۹۵۱ء ۔ ص ۱۱۵ کی پاورق ۔

(د) W.W. Hunter, Our Indian Mussalmans

نصابی کتب تیار کیں انہوں نے اس اسلوب کو وہ وقار عطا کیا جس کی اسے اشد ضرورت تھی -

اسی سادھو بھاشا میں بنگالی نثر پہلے پہل شروع ہوئی - تین سابقہ صدیوں (۱۵۰۰ء تا ۱۸۰۰ء) کی تصنیفات اور خط و کتابت میں استعمال ہونے والی بنگالی زبان اور اہل ملک کی باہمی گفتگو کا محاورہ اس قسم کی نثر کے ارتقاء میں ممد ہو رہا تھا - مغربی علوم نے اچانک ایک نثری اسلوب کی مانگ پیدا کر دی - اس طرح ایک دوہری[1] مصنوعی زبان پیدا ہوئی جس کے ذخیرۂ الفاظ میں سنسکرت کی بھرمار تھی اور جس کی گرامر بھی سنسکرت والی تھی -

'اکسے کمار دتہ'، ایشور چندر، بنکم چیٹرجی اور بہت سے اور ہندو ادیبوں نے مل کر اس اسلوب کو فروغ دیا - چونکہ مسلم ادیب میدان میں بہت دیر بعد داخل ہوئے انہیں ایک تیار شدہ سادھو بھاشا ملی جس میں حتیٰ کہ مسلمانوں کی خانگی عادات اور تہذیب و ثقافت سے متعلق الفاظ بھی شامل نہیں کیے جا سکتے تھے کیونکہ ایسا کرتے ہوئے ہندو ادیبوں کی طرف سے ہمہ گیر لعن طعن کا خطرہ تھا[2] -

۱۸۶۰ء سے ۱۹۴۷ء تک کا موجودہ زمانہ

۱۸۶۰ء سے ۱۹۴۷ء تک کے بنگالی ادب اور ڈھاکہ کی بنگالی اکادمی کی تیار کردہ بنگالی بولیوں کی لغت کا مطالعہ اس عہد میں بنگالی زبان کی چار اہم صفات کو نگاہ کے سامنے لاتا ہے -

۱ - پہلی اہم صفت یہ ہے کہ ادبی بنگالی کو انتہا درجہ کے سنسکرت زدہ اسلوب سے نجات دلائی گئی اور عوام کی گفتگو سے ماخذ الفاظ، جملے اور ترکیبات شامل کر کے ایک جدید بنگالی سادھو بھاشا پیدا کی گئی - جیسا کہ چیٹرجی نے ثابت کیا ہے یہ روز مرہ کا محاورہ اپنے اندر حمران کن طور پر فارسی الفاظ کی بھاری فیصد رکھتا ہے[3] - انیسویں صدی عیسوی کے اختتام

---

(۱) ایس کی چیٹرجی نے بنگالی زبان کی ابتدا اور نشو و نما (انگریزی) - ص ۱۳۴-۱۳۵ ۱۹ء یہ جملہ استعمال کیا ہے -

(۲) جب یکم جنوری ۱۹۴۳ء کو ایسٹ پاکستان لٹریری ایسوسی ایشن کی پہلی سالانہ کانفرس کا شاعر کیقباد نے فتتاح کیا تو انہوں نے کہا کہ ہندو ادیب ان کی تعریف سادھو بھاشا کے استعمال کرنے کی وجہ سے کرتے ہیں جس میں عربی اور فارسی کے الفاظ شامل نہیں ہوتے (دیکھئے افتتاحی تقریر کی کارروائی جو ڈاکٹر ایس - اے اشرف کے پاس موجود ہے) -

(۳) چیٹرجی کی کتاب : The Origin and growth of the Bengali Language - ص ۲۱۰ - ۲۱۱ -

پر جب بنگالی ڈرامہ کا آغاز ہوا تو یہ ان خاص اسباب میں سے ایک تھا جس نے سنسکرت کے الفاظ اور جملوں کے بوجھل پن سے ادبی بنگالی کو آزاد کرایا ۔ لیکن جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے چونکہ ادبی میدان میں ہندو ادیبوں کی اجارہ داری تھی اور ان دنوں میں ہندو سوسائٹی احیائے قومی کا ایک لیا خواب دیکھ رہی تھی ۔ اس لیے بنگالی ہیئت رکھنے والے عربی اور فارسی کے ان الفاظ کا استعمال بھی ادبی زبان کے اسلوب کو بگاڑنے کے مترادف سمجھا جاتا تھا جو بنگال کے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے روز مرہ کے محاورہ میں عام پائے جاتے تھے ۔ چنانچہ ہمارے شاعر کیقباد نے ۱۹۳۳ء میں بنگال لٹریری ایسوسی ایشن کے افتتاحی اجلاس میں برملا کہا تھا کہ جب فارسی یا عربی الفاظ کی بنگالی صورت کو جان بوجھ کر استعمال میں نہیں لایا جاتا یا ان سے پرہیز کیا جاتا ہے تو ہندو ادیب خوش ہو کر ایسے ادیبوں کی حد سے زیادہ تعریف کرتے ہیں[1] ۔ اس لیے مسلم طبقے کا اثر اور اس کا ہر طرف رائج روز مرہ کا محاورہ جسے ہندوؤں کے مہذب طبقے کے کچھ لوگ بھی انیسویں صدی کے وسط میں استعمال کیا کرتے تھے ، موجودہ دور میں بہت گھٹ گیا اس لیے سادھو بھاشا سے مراد ایک اس قسم کا ادبی اسلوب تھا جس میں ان دونوں کا روز مرہ کا محاورہ اور وہ بھی بالخصوص مسلمانوں کا شامل نہیں تھا ۔

ودیا ساگر اور دوسرے ہندو ادیبوں نے سکولوں کے لیے جو نصابی کتابیں تیار کیں ان کی وجہ سے دونوں ہندوؤں اور مسلمانوں میں اس سادھو بھاشا کا اثر و رسوخ عام ہو گیا ۔ اس طرح مسلمان بچے اس حالت میں جوان ہونے لگے کہ آہستہ آہستہ انہیں پرانا محاورہ بالکل بھول چکا تھا اور جس کے متعلق جیسا کہ پیشتر ازیں بیان کیا جا چکا ہے ہال ہیڈ کا خیال تھا کہ یہ بالائی طبقوں کا بڑا شائستہ محاورہ ہے ۔ سادھو بھاشا کا وقار اس قدر بڑھ چکا تھا کہ مسلمان ادیبوں کے لیے ان الفاظ کا استعمال کرنا بھی ممکن نہ تھا جو وہ اپنے گھروں کی روز مرہ کی گفتگو میں سنتے تھے، کیونکہ اس اسلوب کو بھونڈھا اور عامیانہ کہہ کر ہندو ادیب لعنت ملامت کرتے تھے ۔

۲ - دوسری اہم صفت یہ ہے کہ بیسویں صدی میں چلت بھاشا (معیاری محاورہ) پیدا ہوئی جس میں کہ مغربی بنگال میں رائج الفاظ کی بولی جانے والی صوتی شکل استعمال ہوتی تھی ۔ اس میں بھی زیادہ تر کلکتہ کے محاورہ اور ضلع

---

(۱) چیٹرجی کی کتاب : The Origin and growth of theBengali Language ، ص ۲۱۰-۲۱۱ ۔

نادیا کی بولی کو ملحوظ رکھا جاتا تھا ۔ اس اسلوب کو رواج دینے والے سب سے زیادہ اہم رابندر ناتھ ٹیگور اور پرامتھ چودھری تھے ۔ انیسویں صدی عیسوی کے اواخر کے ڈراموں میں چلت بھاشا پہلے بھی استعمال ہو رہی تھی ۔ لیکن اس دور میں عام طور پر متین قسم کی فلسفیانہ ، ادبی یا سیاسی تحریروں میں یہ مستعمل نہیں تھی ۔ بیسویں صدی عیسوی ہی میں ٹیگور اور چودھری نے اسے باوقار مقام عطا کیا ۔ اس اسلوب کے رواج پذیر ہونے کا مطلب یہ تھا کہ سنسکرت کے چنگل سے بنگالی کو مزید آزادی حاصل ہو گئی اور اسماء اور افعال کے سنسکرت والے روپ اور گرامر کے سنسکرت والے مرکّبات کی گرفت بھی اور ڈھیلی پڑ گئی[١] ۔

٣ ۔ تیسری اہم صفت یہ ہے کہ نذر الاسلام نے ادبی اسلوب میں از سرِ نو عربی اور فارسی کے الفاظ شامل کر دیئے ۔ وہ پہلا بلند مرتبت جدید ادیب ہے جس نے ٹیگور[٢] جیسے عظیم شاعر کی سخت مخالفت کے باوجود بھی نظم و نثر میں عربی اور فارسی الفاظ کی بڑی تعداد داخل کی اور اس طرح ایک ایسے ادبی اسلوب کی تخلیق کی جسے دوسرے اہلِ قلم نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں ۔ موہت لال موجمدار اور سیندر ناتھ دتا نے بھی کچھ نظمیں اس اسلوب میں لکھیں ۔ بیسویں صدی عیسوی کے تیسرے عشرے کے اختتام پر اور چوتھے عشرے میں عارضی طور پر یہ ایک فیشن بن گیا کہ اس نئے اسلوب میں تخلیقات ہوں ۔ اس اسلوب اور عریب اللہ اور متاخر وسطی بنگالی زبان کے دور والے دوسرے ادیبوں کے اسلوب میں یہ فرق ہے کہ سابقہ ادیب روز مرّہ کے محاورہ کو عوامی ادب پیدا کرنے کے لیے استعمال میں لاتے تھے ، لیکن نذر الاسلام اور اس جیسے لوگ عربی اور فارسی کے الفاظ اپنی اصلی شکل میں استعمال کر کے ایک نیا ادبی اسلوب تخلیق کرنا چاہتے تھے ۔ نذر الاسلام یا موہت لعل کی فطرتِ طباع ہی ایک خاص دور میں ایک ادبی فیشن کو فروغ دے سکتی تھی ۔ لیکن چونکہ اس فیشن کو نصابی کتب لکھنے والوں کی طرف سے کوئی مدد عملی طور پر میسّر نہ آئی اور نہ ہی چوتھے عشرے کی کوئی ادبی یا سماجی تحریک اس کی مدد کے لیے

(١) سب سے پہلا علمی رسالہ جس نے یہ اسلوب اختیار کیا "سبوج پترا" تھا ۔

(٢) جب اس نے لفظ " خون " استعمال کیا تو خود ٹیگور کو بڑا صدمہ ہوا ۔ سادھو بھاشا میں اس کے لیے لفظ 'رکتا' ہے ۔ "خون" کا معنی قتل بھی ہے ۔ اس تخلیط معانی کو ٹیگور نے ناپسند کیا اور اس کے لیے نذرل کو ذمہ دار ٹھہرایا ۔

آگے بڑھی ، نیز چونکہ اب بھی یہ کوشش جاری تھی کہ مسلمان گھرانوں کے روز مرّہ کے محاورہ میں بنگالی ہیئت والے جو عربی اور فارسی کے الفاظ استعمال میں آ رہے تھے انہیں شامل نہ کیا جائے ، اس صدی کے ادبی اسلوب میں نذر الاسلام کے اسلوبِ نگارش کی جڑیں خاطر خواہ طور پر پیوست نہ ہوسکیں ۔ تا ہم نذر الاسلام اور اس کے پیروانِ کار نے اس صدی میں بنگالی زبان کی نشوونما کے سلسلہ میں یہ اہم خدمت انجام دی کہ اسلامی تہذیب اور اسلامی گھروں کے الفاظ شامل کرنے سے اس زبان کی ثروت میں جو اضافہ ہو سکتا ہے اس کے امکانات واضح کر دیئے ۔

اس صدی کے پانچویں عشرے میں جب تحریکِ پاکستان کو بنگالی مسلمانوں میں زبردست قوت اور ہردلعزیزی حاصل ہوئی تو پھر کوشش کی گئی کہ جو الفاظ اور جملے بھاری تعداد میں مسلمان اپنے گھروں میں لگاتار استعمال کر رہے تھے اور جو ان دنوں کے ادبی اسلوب میں رائج نہیں تھے ان کو شامل کر کے بنگالی ادب کو نئی توانائی عطا کی جائے ۔ کلکتہ کی پاکستان رینے سانس سوسائٹی جو 'آزاد' کے ایڈیٹر ابوالکلام شمس الدین ، ماہوار رسالہ 'محمدی' کے سب ایڈیٹر مجیب الرحمان خان ، شاعر فرخ احمد اور چند دوسرے لوگوں نے بنائی تھی اور ڈھاکہ کی ایسٹ پاکستان لٹریری سوسائٹی جس کی تشکیل ڈاکٹر سجاد حسین ، سید علی احسن ، سید علی اشرف ، خوندکار مشتاق اور انیسہ خاتون نے کی تھی ، ان کی وجہ سے مسلمانوں میں بڑی حرکت پیدا ہوئی اور ان انجمنوں نے ہر طرف اس خیال کو پھیلایا کہ مسلمان ادیبوں کو وہ محاورہ استعمال کرنا چاہیئے جو مسلمانوں کے معاشرہ میں عام رائج ہے[1] ۔ تخلیقِ پاکستان کے بعد سید ولی اللہ ، سید اللہ قیصر ، غلام مرشد اور اسی قبیل کے مشرقی پاکستان کے اکثر باقی ادیبوں کے ادبی اسلوب میں اس تحریک کا اثر عملاً رونما ہوا ۔ اس طرح جو اسلوب پیدا ہوا وہ اس اسلوب سے مختلف تھا جو کلکتہ کے ادیب استعمال کر رہے تھے ۔ اس اسلوب میں اسلامی معاشرہ کی زندگی اور اس کے

---

(۱) ان دو انجمنوں کے مشاغل کے لیے دستاویزی ثبوت کے لیے وہ مقالات دیکھے جائیں جو کلکتہ کے ماہوار 'محمدی' میں ۱۹۴۲ء سے ۱۹۴۷ء تک شائع ہوتے رہے - انہی رسالوں کے ڈھاکہ کے پندرہ روزہ '' پاکستان '' کے پرچے بھی دیکھے جائیں - ان مقالات اور تقاریر کے لیے جو ایسٹ پاکستان لٹریری ایسوسی ایشن سے متعلق ہیں وہ مسودہ دیکھا جانے جو ڈاکٹر اشرف کے قبضہ میں ہے -

حالات سے متعلق الفاظ اور جملے مؤثر طور پر استعمال ہوتے ہیں ۔ اب اس اسلوب میں عربی اور فارسی کے الفاظ کا استعمال نمایاں طور پر زیادہ ہو چکا ہے ۔ لیکن ان میں تکلّف اور تصنّع نظر نہیں آتا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ براہِ راست فارسی زبان سے ماخوذ نہیں بلکہ وہ الفاظ ہیں جو بنگالی ہیئت اختیار کر چکے ہیں ۔

۴ ۔ اب ہم چوتھی اہم صفت کا ذکر کرتے ہیں جو انیسویں صدی بلکہ بیسویں صدی کے آغاز میں بھی نظر آتی ہے اور یہ ان الفاظ ، جملوں اور ترکیبات سے متعلق ہے جو اس ملک کی بولیوں کا جزوِ لاینفک ہیں ۔ بنگالی اکادمی نے بنگالی بولیوں کے متعلق جو لغت شائع کی تھی وہ ایک عظیم ماخذ ہے جسے ادیبوں کو ضرور کھنگالنا چاہیئے ۔ بعض اہلِ قلم اپنے ادبی اسلوب میں مقامی بولیوں کے الفاظ استعمال کر رہے ہیں اور انہیں وہ مقام دے رہے ہیں جس سے وہ محروم ہیں ۔ ظاہر ہے اس اسلوب کا یہ نتیجہ نکلے گا کہ دیسی الفاظ کے استعمال میں اضافہ ہو جائے گا ۔ مغربی بنگال میں 'بنیش گھٹک' نے مشرق بنگال کی بولیوں کے الفاظ استعمال کرنے شروع کر دیئے ہیں اور مشرق بنگال میں المحمود کے ساتھ کئی اور اہلِ قلم نے مقامی زبانوں کے الفاظ کو شامل کرنے کا آغاز کر دیا ہے ۔ لیکن یہ کام ابھی اپنی ابتدائی حالت میں ہے ۔ پوری امید ہے کہ خاص طور پر مشرقی بنگال میں (یا جسے آج کل بنگلہ دیش یا مسلم بنگال کہا جاتا ہے) مقامی بولیوں میں سے عام مستعمل الفاظ اور جملوں کا اس طرح انتخاب اور استعمال بنگالی زبان کی ثروت میں اضافہ کر دے گا اور بنگالی کے ایک جدید ادبی اسلوب کی تخلیق عمل میں آئے گی ۔

زمانۂ حال ۔ غیر ملکی اثرات

جدید بنگالی کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں غیر ملکی عناصر شامل ہو رہے ہیں اور یہ کوئی ایک سو سے ایک سو دس تک پرتگالی کے الفاظ ، چند ولندیزی اور فرانسیسی الفاظ اور انگریزی کے روز افزوں الفاظ پر مشتمل ہیں[1] ۔ پرتگالی اثرات سولہویں صدی عیسوی میں محسوس ہوئے اور اٹھارھویں صدی عیسوی کے اختتام

---

(۱) چیٹرجی کی کتاب The Origin and growth of the Bengali Language ۔ ص ۲۱۳ ۔

تک جاری رہے - فرانسیسی اور ولندیزی الفاظ دس سے زیادہ نہیں تھے[۱] ، لیکن جدید بنگالی کو صحیح معنوں میں انگریزی زبان کے الفاظ اور اس کی ساخت نے متاثر کیا ہے - ڈاکٹر ایس کے چیٹرجی کی تحقیقات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انیسویں صدی عیسوی کے چوتھے عشرے تک بنگالی نے جو الفاظ انگریزی زبان سے لیے تھے وہ زیادہ تر مادی اشیاء کے ناموں تک محدود تھے[۲] - لیکن وہ الفاظ جن سے یورپ کی زندگی اور تہذیب و ثقافت کا اظہار ہوتا تھا انیسویں صدی عیسوی میں غائب تھے - تا ہم بعد میں جب مغربی تعلیم پھیلی اور مغرب کے سیاسی ، معاشی اور سماجی اصولوں کو اختیار کیا گیا تو انگریزی کے بہت سے الفاظ بنگالی زبان میں گھل مل گئے - بوٹ (ووٹ) ، بیلٹ (Ballot) ، سیکریٹری (سکرٹری) ، سینس (سائنس) جیسے الفاظ جدید بنگالی میں عام استعمال ہوتے ہیں -

جدید بنگالی پر انگریزی زبان کا ایک اور اہم اثر یہ ہوا ہے کہ بنگالی کا جدید ادبی اسلوب اسی کی وجہ سے تشکیل پذیر ہوا - ٹیگور پہلا شخص ہے جس نے انگریزی کے اسالیب کو بالخصوص چلت بھاشا میں لکھتے ہوئے متعارف کرایا -

مندرجہ بالا تمام حقائق اور مطالب سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنگالی زبان کی اساس اپ بھرنس ہے ، اس کے الفاظ اور اس کی ترکیبات کا سب سے بڑا ماخذ وطنی اور سنسکرت زبانیں ہیں ، اس نے عربی ، ترکی اور فارسی کے الفاظ اور جملوں ، لاحقوں اور سابقوں اور حتیٰ کہ بعض فقروں کی بڑی تعداد اپنے اندر داخل کی ہے ، اس کا اصرار ہمیشہ اس بات پر ہوتا ہے کہ الفاظ اور اصوات دونوں کی معیاری ہیئت اور روز مرہ کی گفتگو کی ہیئت مل کر بالکل یک جان ہو جائیں ، یہ غیر ملکی عناصر کو لگاتار اپنے اندر جذب کرتی چلی جاتی ہے اور مقامی بولیوں کو اس غرض سے کام میں لاتی ہے کہ اس کی دسترس میں الفاظ اور محاورات کا ایک مؤثر ماخذ ہر وقت موجود رہے -

---

(۱) چیٹرجی کی کتاب The Origin and growth of the Bengali Language - ص ۲۱۶ -
(۲) ایضاً - ص ۲۱۶ - ۲۱۷ -

تیسرا باب

سیاسی، معاشرتی اور ثقافتی پس منظر

(۱۲۰۱ء - ۱۵۷۵ء)

مختصر تاریخ بنگال قبل از اسلام

برِ صغیر کے جس علاقے کو اب بنگال ، بنگلہ ، بنگلہ دیش اور بھارتی بنگال کہا جاتا ہے ، اس کا ذکر پرانی کتابوں میں ملتا ہے مگر ان دنوں مغربی اور شمال مغربی بنگال کا نام گوڑ تھا ۔ گوڑ کا ذکر پانینی اپنے سوتروں میں کرتا ہے بلکہ کوٹلیا بھی اپنے ارتھ شاستر میں گوڑ کے حوالے دیتا ہے ۔ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں گوڑ کی راجدھانی اتنی طاقتور ہو گئی تھی کہ اس کی ٹکر قنّوج کی راجپوت مملکت سے ہوئی ۔ اسی طرح وسطی اور مشرقی بنگال کا نام ان دنوں ونگا تھا ۔ ونگا کا نام دھرم سوتر میں آیا ہے ۔ قدیم زمانے میں یہ سارا علاقہ موریا خاندان کے ماتحت تھا اور پھر چوتھی اور پانچویں صدیوں میں یہاں گپت مہاراجوں کا سکّہ چلتا تھا ۔ گپت خاندان کے زوال کے بعد یہاں کئی چھوٹے بڑے راجاؤں کی حکومت قائم ہوئی ۔ ان میں سے کئی ایک کے نام بھی تاریخ میں محفوظ ہیں ۔ مثلاً گوپ چندر ایک ایسا ہی راجا تھا ، اس کی حکومت مشرقی اور مغربی بنگال کے کئی اضلاع پر محیط تھی ۔ اس کے زمانے میں گوڑ ایک طاقتور اور جنگ آزما حکومت مانی جاتی تھی ۔ ۶۱۹ء تک راجگانِ گوڑ ایک مستحکم مملکت کے حاکم تھے ۔ بلکہ ان کا سیاسی اثر اڑیسہ میں گنجان تک پھیلا ہوا تھا ۔ مگر ۶۳۷ء میں گوڑ خاندان کا آخری طاقتور راجا ساسنک فوت ہو گیا اور اس کی وفات کے کچھ دیر بعد راجا ہرش جو اس زمانے میں شمالی ہند میں مہاراج ادھیراج تسلیم کیا جاتا تھا ، کے ایک حلیف بھاسکر ورمن نے جو کام روپ کا راجا تھا ، گوڑ پر قبضہ کر لیا ۔ آٹھویں صدی عیسوی کے شروع میں قنوج کے راجا یسودرمن نے گوڑ پر چڑھائی کی ۔ اس کے بعد کئی اور فاتح ادھر آئے اور ملک میں طوائف الملوکی کا دور دورہ ہو گیا ۔ بالآخر با اثر لوگوں نے متفق ہو کر گوپال نامی شخص کو اپنا سردار تسلیم کر لیا ۔

پال خاندان (۷۵۰ء - ۱۱۰۰ء)

گوپال سردار سے پال خاندان کی حکومت کا آغاز ہوتا ہے - گوپال کے بعد اس کا بیٹا دھرم پال تخت نشین ہوا (۷۸۰ء) - اس راجا کے زمانہ میں گوڑ شمالی ہند کی ایک بڑی طاقت بن گیا - اس نے بہت سی فتوحات کیں بلکہ ایک وقت قنوج کو بھی فتح کر لیا اور ۸۱۵ء میں وفات پائی - اس کا بیٹا دیوپال بھی اپنے باپ سے کسی طرح کم ہمت نہیں تھا - اس نے آسام اور اڑیسہ کے کئی اضلاع فتح کر لیے اور وسط ہند میں پرتی ھارا راجپوت راجاؤں سے ایک طرف اور شمالی دکن کے دراوڑی راجاؤں سے دوسری طرف ٹکر لی ، بلکہ بڑھتے بڑھتے وہ ہن قوم کے بربری دستوں سے بھی جا بھڑا - اس بات کے شواہد موجود ہیں کہ ویرا دیو کے ایک برہمن سے جو نگرہار (موجودہ جلال آباد) کا رہنے والا تھا اس کے مراسم تھے اور وہ اس برہمن کے علم و فضل کا اتنا قدردان تھا کہ جنوبی بہار کی مشہور دانشگاہ نالندہ میں اسے مہاپروہت کا رتبہ دے دیا - اس بات کی شہادت بھی ملتی ہے کہ سماٹرا کے راجا بال پتر دیو کا سفیر اس کے دربار میں موجود تھا - اس نے مولگھیر کو اپنی راجدھانی بنایا .اور انتالیس سال حکومت کرنے کے بعد ۸۵۵ ء میں فوت ہوا - اس کے زمانے میں تہذیبی اور علمی امور میں بھی کافی دلچسپی لی گئی - دیوپال اس خاندان کا آخری طاقتور راجا تھا - اس کے بعد اس خاندان کو زوال ہوا اور ۸۹۸ء میں پرتی ھارا راجپوت راجاؤں نے شمالی بنگال کو اپنی شہنشاہیت میں ملا لیا - اگلی صدی میں پال خاندان نے راجا نرائن پال کے زمانے میں پھر سنبھالا لیا مگر اس کے بعد پھر اس ملک کو پہلی سی طاقت نصیب نہ ہوئی - رفتہ رفتہ پال خاندان کے راجا کمزور ہوتے گئے اور بارھویں صدی عیسوی کے شروع میں سین خاندان اس ملک پر قابض ہو گیا -

پال خاندان اس لیے بھی مشہور ہے کہ ان کے زمانے میں علوم و فنون کی طرف بہت توجہ ہوئی - اودنت پور اور وکرم‌سلا کی جامعات قائم ہوئیں ، دھمین اور وت پال جیسے فن کار پیدا ہوئے اور چکر پانی اور سندھیاکر جیسے عالم - یہ اس لیے بھی ہوا کہ پال خاندان کے راجا بدھ مت کے پیرو تھے اور رواداری ان کا مسلک تھا - مثلاً وہ ہندوؤں کے دیوتاؤں یعنی نرائن اور مہادیو کی پرستش کی ممانعت بھی نہیں کرتے تھے - ذات پات میں تمیز کرنا تو یوں بھی بدھ مت میں ممنوع ہے مگر پال خاندان کے راجا بلا اختصاص برہمن مشیروں کو وزارت کے عہدوں پر فائز کر لیتے تھے بلکہ اس خاندان کے آخری دور کے راجاؤں نے تو ہندوؤں کے نزدیک نیچ ذات کے ہنر مند اور لائق افراد کو بھی سرفرازا - چنانچہ کمورت ذات کے چیدہ چیدہ لوگوں کو ان کی لیاقت

کے مطابق اعلیٰ مقام حاصل ہوا اور طاقت اور دولت کے لحاظ سے وہ کسی اور ذات سے کم نہ رہے۔

سین خاندان (۱۱۰۰ء - ۱۲۰۰ء)

پال راجاؤں کے بعد سین خاندان نے اس ملک پر حکومت کی۔ اس خاندان کا بانی وجیا سین تھا جو دکن کے ایک امیر کبیر خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اس خاندان کا سب سے مشہور راجا ولال سین تھا (۱۱۵۸ء - ۱۱۶۹ء)۔ سین خاندان کے راجا ذات کے برہمن تھے اور ذات پات میں شدت سے اعتقاد رکھتے تھے۔ بلکہ وہ اونچی ذاتوں کی قدردانی میں عوام کے حقوق کو تصور ہی میں نہ لاتے تھے۔ ولال یا بلال سین نے سماج کی ایسی کڑی فرقہ بندی کی کہ اس سے برہمنوں، بیدوں اور کائستھوں کو اور سماجی برتری حاصل ہو گئی۔ اس کی راجدھانی ندیا تھی۔ سین راجاؤں نے تاریخ ہند میں زیادہ شہرت اس بات سے کمائی کہ وہ بدھ مت کے سخت خلاف تھے اور اس مذہب کی بیخ کنی کے ہر وقت درپے رہتے تھے۔ چنانچہ عوام کو جو زیادہ تر بدھ مت کے پیرو ہی تھے ان سے بہت تکالیف پہنچیں۔ ان کی کوششوں اور چیرہ دستیوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ بنگال کے مشرقی علاقوں، آسام اور ارکان میں بدھ مت کے ماننے والے بہت کم رہ گئے۔

سین عہد میں معاشرتی حالات

جیسا کہ ابھی اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ سین خاندان کا تعلق بنگال کی سرزمین سے نہیں تھا۔ اس کے پہلے فرمانروا نے شمالی دکن سے آکر راڑھ میں دریائے گنگا کے کنارے اپنا پڑاؤ ڈالا تھا۔ اس کی وفات کے بعد اس کا لڑکا ہمنت سین راڑھ کے ایک علاقے کا حکمران بنا اور اسی پر قانع رہا، لیکن وجے سین نے جو ہمنت سین کا لڑکا تھا رفتہ رفتہ راڑھ، مشرقی بنگال اور شمالی بنگال کے کئی علاقوں کو فتح کر کے وہاں اپنی آزاد اور خود مختار ریاست قائم کر لی۔ اس خاندان کا سب سے طاقتور فرمانروا بلال سین تھا۔ اس کے عہد میں اونچ نیچ، سماجی عدم مساوات اور نفرت کا زہر پھیلنا شروع ہوا۔ برہمنوں کو سرپرستی اور حمایت حاصل ہوئی چنانچہ وہ اپنے دھرم کے علاوہ کسی اور مذہب کے ماننے والوں کو گوارا نہیں کرتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ غیر برہمنوں کے خلاف نفرت و عداوت کی آگ اس تیزی اور شدت سے پھیلی کہ خود ایک ہندو شاعر کو برہمنوں کے خلاف صف آرا ہونا پڑا۔ اس کا نام راماِئی پنڈت ہے اور اس نے اپنی مشہور نظم "نرنجیر شما" میں برہمنوں کے ظلم و تشدد کی تصویر اس طرح کھینچی ہے:

"جج پور اور مالدہ میں سولہ سو (۱۶۰۰) ویدک برہمن خاندان جمع ہو گئے جو بہت طاقتور اور تنومند تھے ۔ یہ خاندان دس (۱۰) یا بارہ (۱۲) کی جماعت بنا کر جمع ہو جاتے اور ان بدھوں کو جو دکھشنا دینے سے انکار کرتے بد دعائیں دے کر ہلاک کر ڈالتے ۔ وہ ویدوں کے منتر پڑھتے اور ایسا عمل کرتے وقت ان کے منہ سے آگ کی چنگاریاں نکلنے لگتیں ۔ یہ خوفناک منظر دیکھ کر بدھ مت کے پیروکار خدا سے رحم کی بھیک مانگتے ۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ ان کو اس آفت سے اور کوئی نجات نہیں دلا سکتا ۔ لیکن یہ برہمن ان پر رحم تو کیا کھاتے ان کے گھروں کو نذرِ آتش کر دیتے اور چاروں طرف تباہی و بربادی پھیلا دیتے ۔ دھرم جو بیکنتھ میں بیٹھا یہ سب کچھ دیکھ کر دل گرفتہ ہو رہا تھا مسلمان کا روپ دھار کر دنیا میں نمودار ہوا ۔ اس کے سر پر سیاہ ٹوپی تھی اور ہاتھ میں تیر کمان ۔ وہ گھوڑے پر سوار تھا ۔ ۔ ۔ ۔"

اس نظم کے بارے میں پروفیسر دینیش چندر سین اپنی کتاب 'بنگلا زبان و ادب کی تاریخ' کے صفحہ ۳۰ پر لکھتے ہیں کہ اس واقعہ کا کوئی تاریخی پس منظر ہو یا نہ ہو ، اس سے البتہ اتنی بات ضرور واضح ہوتی ہے کہ جج پور میں جب بدھوں کے خلاف برہمنوں کے ظلم و ستم کا قلع قمع کرنے کے لیے مسلمان میدان میں آئے تو بدھوں نے اطمینان کی سانس لی اور کہا کہ خدا نے ان کی دعائیں سن لیں ۔

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی لکھتے ہیں : "ہندوؤں کے خلاف بدھوں کے دلوں کے اندر جو تلخی پیدا ہو گئی تھی اس کا اظہار مسلمانوں کے ہاتھوں فتح بنگال کے وقت ہوا ۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ہندو حکمرانوں نے بدھوں کے خلاف ظلم و ستم کی پالیسی روا رکھی تھی ۔ اس کا نتیجہ تھا کہ مسلمان ان کی نظروں میں حملہ آور نہیں بلکہ نجات دہندہ تھے جنہوں نے ان کو نہ صرف ہندو حکمران کی اذیتوں سے نجات دلائی بلکہ اس توہین و بے عزتی کا انتقام بھی لیا جو برہمنوں کے ہاتھوں انہیں برداشت کرنی پڑی تھی" ۔ (برِّعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ ، (انگریزی) ص ۴۰) ۔

محولہ بالا نظم سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ برہمنوں کے مظالم سے بدھ نہ صرف ہراساں اور خوفزدہ تھے ، بلکہ وہ ان کے پنجوں سے نکل کر اسلام میں پناہ لینا بہتر تصور کرتے تھے ۔ اس نظم سے ہندو مصنفوں کے یہ دلائل بھی کمزور ثابت ہو جاتے ہیں کہ بدھوں اور برہمنوں میں کوئی اختلاف نہ تھا ۔ پروفیسر اوپندر ناتھ بھٹا چاریہ اپنی کتاب 'بانگلار باؤل و باؤل گان' میں صفحہ ۲۵۵ پر ایک عجیب بات لکھتے ہیں :

"اب (بنگال میں اشاعتِ اسلام کے بعد) ہندو اور بدھ سماج کو ایک نئے اور عظیم مسئلہ سے دو چار ہونا پڑا ۔ یہ درست ہے کہ دونوں مذاہب میں رقابت پیدا ہو چلی تھی ، لیکن ان کے مابین بنیادی اصولوں میں کوئی فرق نہ تھا ۔ بلند اخلاق اصولوں اور دھیان گیان میں بدھوں اور ہندوؤں کے مابین چونکہ کوئی تفاوت نہیں اس لیے دونوں جس طرح رقابت وعداوت کا شکار ہوئے تھے اسی طرح ان کے اندر محبت و رفاقت کا دیا بھی روشن ہوا ۔ جس عظیم مسئلہ سے ان دونوں مذاہب کو دو چار ہونا پڑا وہ تھا 'بنگال میں اسلام کی آمد تھی' ۔"

پروفیسر بھٹا چاریہ کی مذکورہ دلیل 'نرنجیر رشما' کی روشنی میں کمزور پڑ جاتی ہے ۔ بلال سین کے مظالم کی داستان بنگال کی سرحدوں کے پار بھی پھیل چکی تھی ۔ چنانچہ بابا آدم شہید جو مکۂ معظمہ سے تبلیغِ اسلام کے لیے بنگال تشریف لائے تھے بلال سین کی داستانِ جور و ستم سن کر بہت چراغ پا ہوئے اور انہوں نے اس ظالم فرمانروا کو کیفرِ کردار تک پہنچانے کی ٹھان لی ۔ محمد عبدالرحیم اپنی کتاب 'سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال' میں اس واقعہ کی تفصیل اس طرح بیان کرتے ہیں :

"منشی گنج سب ڈویژن کے بکرم پور میں جو ضلع ڈھاکہ میں واقع ہے یہ روایت اب بھی زبان زدِ خاص و عام ہے کہ ممتاز مسلم درویش بابا آدم اور ہندو فرمانروا بلال سین کے مابین زبردست معرکہ ہوا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ بابا آدم کو جب یہ روح فرسا خبر ملی کہ بلال سین نے بکرم پور کے ایک مقام رام پال میں بعض مسلمانوں پر انسانیت سوز مظالم توڑے ہیں تو ان کو نہ صرف جلال آگیا ، بلکہ وہ ان مظالم کا سدِ باب کرنے کے لیے مکۂ معظمہ سے اپنے سات ہزار مریدوں کے ہمراہ عازمِ بنگال ہوئے ۔ رام پال کے قریب عبداللہ پور میں انہوں نے پڑاؤ ڈالا اور گایوں کی قربانیاں دیں ۔ بلال سین کو یہ معلوم ہوا تو وہ فوراً اپنی راجدھانی بلال باڑی سے عبداللہ پور آیا اور بابا آدم کے ساتھ نبرد آزما ہوا ۔ اس نبرد آزمائی میں بابا آدم شہید ہو گئے مگر بلال سین بھی بچ نہ سکا ۔ میدانِ جنگ ہی میں خیموں کو آگ لگ گئی اور بھڑکتے ہوئے شعلوں میں وہ خود اور اس کے خاندان کے دیگر افراد بھی بھسم ہو گئے ۔"

لکشمن سین ، سین خاندان کا آخری راجا تھا ۔ سیاسی اور معاشی اعتبار سے اگرچہ اس کا دورِ فرمانروائی بہت کمزور تھا ، لیکن سنسکرت زبان و ادب کی سرپرستی کا جہاں

تک تعلق ہے اس کی خدمات قابلِ ستائش ہیں ۔ اس کے دربار میں نامور شعراء موجود تھے ۔ اس کے دور میں سنسکرت کلچر کو کافی فروغ حاصل ہوا مگر بنگلا زبان کی طرف کوئی توجہ نہیں دی گئی ۔ بنگلا اگرچہ عوام کی بولی تھی مگر حکومت کا سارا کام سنسکرت میں انجام پاتا تھا کیونکہ یہ برہمنوں کے لیے مقدس زبان کا درجہ رکھتی تھی ۔ ندیا ، راجدھانی ہونے کی وجہ سے سنسکرت کے عالموں اور شاعروں کا مرکز بن گیا تھا ۔ جے دیو ، دھوئی اور اوماپتی دھر سنسکرت زبان کے نامور شعراء اس کے دربار میں موجود تھے ۔ انہوں نے بنگلا میں شاعری کی ہوتی تو اس کا نمونہ ضرور ملتا ، لیکن تلاشِ بسیار کے باوجود آج تک ایسا کوئی نمونہ نہ مل سکا ۔ شوکمار سین لکھتے ہیں : ”سین راجاؤں کے عہد میں اپ بھرنش زبان کا بھی تھوڑا بہت چرچا تھا ، لیکن یہ چرچا راجاؤں کے دربار سے باہر عوام اور خصوصاً بدھ مت کے ماننے والوں میں تھا ۔ بدھ مت کے بھکشو اسی زبان میں پد لکھتے تھے“ ۔ (بنگالہ شاہتیر کتھا ۔ از شوکمار سین ، ص ۳)

سین دور میں اخلاقی پستی کے آثار

سین عہد میں برہمنوں کے لیے حصولِ تعلیم کی سہولتیں تو تھیں ، لیکن غیر برہمنوں کے لیے تعلیم کے سارے دروازے بند تھے ۔ نتیجہ یہ تھا کہ بنگال کی اپنی قومی زبان کی سرپرستی ختم ہو گئی ۔ مگر ستم ظریفی یہ ہوئی کہ سنسکرت بھی عوام کے لیے ممنوع قرار دے دی گئی ۔ اس دور کا نقشہ دینیش چندر نے اس طرح کھینچا ہے ۔

> ”گاؤں اور دیہات کے سیدھے سادے عوام نے بیراگ کی تمام سختیوں ، اوباشیوں اور جنسی لذت کوشیوں کے خلاف بغاوت کر دی تھی ۔ راجوں ، مہاراجوں کے دربار ان برائیوں کا گڑھ بن گئے تھے اور دھرم کے نام پر ہولناک لذتوں سے آشنا ہونے کے لیے آوارگی کو ہوا دے رہے تھے ۔ بلّال سین کے پاس چنڈال ذات کی پدمنی نامی ایک داشتہ تھی جس کا رتبہ اس نے اپنی مہارانی سے بھی زیادہ بلند کر دیا تھا ۔ کلنگا کی حسین عورتوں کے ساتھ لکشمن سین کے جو ناجائز اور ناشائستہ تعلقات تھے وہ ان کتبوں سے ظاہر ہیں جن کا پتہ اب چلا ہے ۔ جے دیو اپنے گیتوں میں پدمنی کا ذکر اپنے لیے باعثِ افتخار سمجھتا ہے ۔ اس عہد کے شعراء نے اپنے راجوں ، مہاراجوں کی ہوسناکی اور عیاشی کو قصائد میں بیان کیا ہے ۔ تانبے کے جو ظروف دستیاب ہوئے ہیں اور ان پر جو کچھ کندہ ہے وہ بہت ناشائستہ ہے ۔ سوا

اور پاربتی کو ہم آغوش ہوتے ہوئے دکھایا گیا ہے - جے دیو نے جو مناظر بیان کیے ہیں وہ انتہا سے زیادہ غیر مہذب کہلانے کے مستحق ہیں - لکشمن سین کے دربار کے شاعر دھوئی نے بھی پاوانا دیوتا کی شبیہ اسی انداز سے بیان کی ہے - - - ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہمارا اخلاق معیار مائل بہ زوال ہو گیا تھا" (Chaitanya and his Age by D. C. Sen , Pages 6,7,8)

زبان و ادب اور ثقافت کی ترقیاں اپنی جگہ پر لیکن سیاسی اعتبار سے لکشمن سین کی حکومت کی بنیادیں ہل چکی تھیں - - - اور یہی وجہ ہے کہ ترک جنرل اختیار الدین بختیار خلجی نے جو بہار کے مشرقی علاقے تک پہنچ چکا تھا لکشمن سین کی اندرونی کمزوریوں کو محسوس کرکے بارھویں صدی عیسوی کے آخری سال یا تیرھویں صدی عیسوی کے پہلے سال میں ندیا پر یکایک چڑھائی کر دی - اگرچہ ہراول کے دستہ کے ساتھ ہی لکھنوتی پر حملہ آور ہو گیا ، لیکن ترکی فوج کی آمد کا چرچا ہر خاص و عام کو معلوم تھا اور اس کے باوجود کہ راجا کے پاس کافی فوج موجود تھی مگر بختیار خلجی کے چند ساتھیوں کو دیکھ کر ہی بھاگ نکلا - وہ یہاں سے فرار ہو کر وکرم پور (مشرق بنگال) آیا جہاں اس نے ایک چھوٹی سی حکومت کی بنیاد رکھی - تین یا چار سال تک حکومت کرنے کے بعد وہ دنیا سے کوچ کر گیا ، لیکن اس ریاست پر اس کے جانشین تقریباً ۱۲۶۰ء تک قابض رہے -

مسلمان حکومت

۱۲۰۱ء میں برھمنیت راج ختم ہوا اور اس کی جگہ مسلمان حکومت نے لے لی - بنگال میں ترک حکومت کی بنیاد ۱۲۰۱ء میں پڑی تھی اور ۱۳۵۰ء میں یہ حکومت متزلزل ہو گئی - یعنی ترکوں کا دور حکومت تقریباً ڈیڑھ سو سال پر محیط ہے - اس ڈیڑھ سو سالہ ترک حکومت کی تاریخ کا بغور مطالعہ کیا جائے تو دو باتیں بہت صاف اور واضح نظر آئیں گی - یعنی ایک طرف اگر یہ عہد جنگ و جدل سے پر ہے تو دوسری طرف ایک ایسی تہذیب نے اس کو متاثر کیا جو اسلامی عقائد پر مبنی ہی نہیں بلکہ ترقی یافتہ بھی تھی - اس تہذیب نے غیر مسلموں کو اپنی طرف بہت جلد مائل کر لیا - اسلام مساوات کا علمبردار ہے - وہ اونچ نیچ کا دشمن ہے - اس کے نزدیک کوئی چھوٹا ہے نہ بڑا - اسلام کے یہی اصول غیر برہمنوں نے جو اونچ نیچ اور غیر مساویانہ نظام کا شکار تھے بسر و چشم قبول کر لیے - یہ واقعہ ہے کہ جہاں بھی انسانیت کی سب سے زیادہ حق تلفی ہوئی ہے وہیں اسلام کو عروج نصیب ہوا ہے -

پہلے دور میں جنگ و جدل

بنگال میں ترکوں کا عہد اگرچہ لڑائیوں سے پر ضرور ہے ، لیکن ترک حکمرانوں کی

آمد کے ساتھ ساتھ علمی احیاء کی بنیاد بھی پڑ چکی تھی۔ اس عہد میں گیت اور رزمیہ نظمیں بھی لکھی گئیں۔ لہٰذا یہ الزام تراشی کہ ۱۲۰۱ء سے لے کر تقریباً ڈیڑھ سو سال تک بنگال میں ادب یا علم کی دیگر اصناف کی ترویج و اشاعت کا نشان تک نظر نہیں آتا محض تعصّب پرمبنی ہے۔ اس تعصب کا اظہار بنگلا زبان کے ممتاز نقاد سونیتی کمار نے یوں کیا ہے وہ لکھتے ہیں: ''اس دور میں جب کہ وسیع پیمانے پر مار دھاڑ، شہروں اور مندروں کی غارت گری، اشراف اور پنڈتوں کی اہانت کا بازار گرم تھا ایسے عالم میں ادب کی تخلیق کیسے ممکن تھی،،۔ (بالگلا بھاشا تپتر بھومیکا ص ۱۵۴)۔ بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی۔ بنگلا کے ایک اور نقاد شوکمار سین نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ''ترکوں کے دورِ قتل و غارت گری میں علم و ادب پر کاری ضرب لگائی گئی۔ ملک تقریباً ڈھائی سو سال پیچھے چلا گیا، امن خاک میں مل چکا تھا۔ لہٰذا اشاعت علم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی یعنی ان دو صدیوں میں بنگلا زبان کی کوئی تخلیق نظر نہیں آتی،،۔ (بنگالہ شاہیتر کتھا۔ ص۔ ۶)

انہوں نے غالباً یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ بنگال میں ترکوں کی آمد سے پہلے نہ صرف بنگلا میں علم و ادب کا چرچا تھا، بلکہ عظیم تخلیقات بھی ظہور پذیر ہو گئی تھیں۔ حالانکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ قدیم زمانے میں بنگلا زبان کی جو حالت تھی اور اس کے خلاف جو کارروائیاں برہمنوں نے کی ہیں وہ زبان و ادب کے طالب علموں سے پوشیدہ نہیں کیونکہ بدھ مت کے دور میں اس زبان کا جو کم و بیش چرچا تھا وہ بھی برہمنوں کے بر سرِ اقتدار آنے کے بعد ختم ہو گیا اور پھر اس زبان کا چراغ اس وقت روشن ہوا جب برہمن راج مسلمانوں کے ہاتھوں ختم ہوا اور اسلامی تہذیب و ثقافت کی روشنی بنگال کے اطراف و اکناف میں پھیل گئی۔ اس بات کا اعتراف کیمبرج ہسٹری آف انڈیا میں بایں الفاظ کیا گیا ہے:

''دیسی زبان کے ادب کو بڑھانے کا کام ہندو راجاؤں نے نہیں مسلمان بادشاہوں نے انجام دیا ہے،،۔ The Cambridge History of India, vol. IV,page 276

ڈاکٹر دینیش چندر سین نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ''یوں تو کئی اثرات کی وجہ سے بنگلا کو ادبی حیثیت نصیب ہوئی، لیکن بلاشبہ مسلمان کے ہاتھوں بنگال کی فتح اہم ترین سبب ہے۔ اگر ہندو راجا بدستور خود مختار رہتے تو راجاؤں کے دربار میں بنگلا زبان کو داخل ہونے کا موقع ہی نہ ملتا،،۔ (تاریخ بنگلا زبان و ادب۔ ص ۱۰)۔

حقیقت تو یہ ہے کہ بنگال میں مسلمانوں کی فتوحات سے پیشتر بنگلا زبان کا ایسا

ادب دریافت نہیں ہو سکا جو کسی نہج سے بھی قابلِ ستائش ہو ۔ بدھ مت کے دور کی جو چند تخلیقات ملی ہیں وہ مذہبی نقطۂ نظر سے قابلِ قدر تو ہو سکتی ہیں ادبی لحاظ سے ہرگز نہیں کیونکہ پال راجاؤں کے دورِ حکومت میں گاؤں کے لوگ منسا دیوی کے جو گیت رات جاگ جاگ کر گایا کرتے تھے ہم ان کو ادبی درجہ نہیں دے سکتے ۔ ایسا لوک ادب ہر ملک اور ہر قوم میں سینہ بہ سینہ صدیوں تک چلا آیا کرتا ہے مگر اسے ادبِ عالیہ میں شمار نہیں کیا جاتا ۔

اسلامی تہذیب کے اثرات

۱۲۰۱ء میں بنگال کی فتح کے بعد اسلامی تہذیب آہستہ آہستہ پھیلتی گئی ۔ شمالی ہند کے علاوہ دور دراز ملکوں سے بھی مسلمانوں کا قافلہ بنگال آنے لگا ۔ وہ یہاں مختلف حیثیتوں میں آئے ۔ کوئی یہاں قسمت آزمانے آیا ، کسی نے تجارت شروع کی ، کوئی درس و تدریس کی غرض سے آیا اور کوئی مبلّغِ اسلام کی حیثیت سے ۔ سپاہی بھی آئے ، ناظم الامور بھی اور سپہ سالار بھی ۔ ان میں سے بیشتر تعداد صوفیائے کرام ، مبلّغینِ اسلام اور سوداگروں کی تھی ۔ یہ عرب ، افغان ، ترک اور ایران نژاد مسلمان اپنے ساتھ اپنی زبان بھی لائے اور تہذیب بھی ۔ اور وہ معاشرہ بھی لائے جس کی اساس مساوات ، رواداری اور خلقِ عظیم پر رکھی گئی تھی ۔

سیاسی حالات

ندیا کی فتح کے بعد اختیارالدین محمد بختیار خلجی اس کا ناظم الامور مقرر ہوا ۔ اس کے بعد ہی سے حکومتِ بنگال سلطنتِ دہلی کی اطاعت گزار بنی رہی ۔ اب بنگال کی تہذیب و ثقافت ایک نئی لیکن برتر تہذیب و ثقافت سے ہم آغوش ہوئی ۔ اب یہاں مسجدوں اور خانقاہوں اور مدرسوں کی تعمیر کا آغاز ہوا ۔ اسی نوع کے مقبرے بنائے گئے جیسے شمالی ہند میں تعمیر ہوئے تھے ۔ بختیار خلجی کے بعد اس کے جانشین غیاث الدین یوزہ (۱۲۱۳ء - ۱۲۲۷ء) نے بھی وہی راستہ اختیار کیا تھا جو بختیار خلجی نے اختیار کیا تھا ۔ اس نے بھی مسجدوں کی تعمیر سے دلچسپی لی اور عالموں اور درویشوں کو اشاعتِ اسلام کے لیے وظیفے دیئے ۔ اس کے عہد میں بنگال کا دارالحکومت گوڑ (لکھنوتی) ہوا ۔ اس نے دلی کی اطاعت گزاری ختم کر دی ۔ چنانچہ دلی کے اس وقت کے طاقتور بادشاہ التوتمش نے بنگال کی بغاوت کو کچلنے کے لیے شہزادہ نصیرالدین محمود کو روانہ کیا ۔ اس نے سلطان غیاث الدین کو شکست دی اور وہ جنگ میں مارا گیا (۱۲۲۷ء) ۔ اس طرح مسلم بنگال ایک بار پھر دلی کے زیرِ اطاعت آگیا ۔ مرکز سے سینکڑوں میل دور ہونے کی وجہ سے بنگال میں شورش پسند بار بار سر اٹھاتے تھے اور دلی کے فرماں رواؤں کو بھی یہاں انتظامِ فرمانروائی میں دقتیں پیش آتی تھیں ۔ اسی لیے گوڑ کو باغیوں کا اگر کہا جاتا تھا ۔

سلطنت ہند کے فرمانروا غیاث الدین بلبن کے عہد میں طغرل خان نے بغاوت کر دی ۔ اس پر قابو پانے کے لیے بلبن کو خود مسلسل تین سال تک بنگال میں جنگ لڑنی پڑی ۔ اس نے سونار گاؤں کے راجا دنوج رائے سے گٹھ جوڑ کیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے طغرل کو نہ صرف شکست فاش دی ، بلکہ وہ جنگ میں کام بھی آ گیا ۔ لھکوتی میں اس نے اپنے لڑکے بغرا خان کو ناظم الامور مقرر کیا اور خود دلی روانہ ہو گیا (۱۲۸۲ء) ۔ سلطان بلبن نے ۱۲۸۷ء میں وفات پائی اور بغرا خان نے آزادی اور خود مختاری کا اعلان کر دیا ۔ اعلان کے ساتھ ہی ساتھ اس نے اپنا نام سلطان نصیرالدین رکھ لیا ۔ اس کی وفات کے بعد اس کے لڑکے سلطان رکن الدین کیکاؤس نے دس سال (۱۲۹۱ء ۔ ۱۳۰۱ء) تک خود مختار بادشاہ کی حیثیت سے بنگال پر حکومت کی بلبن خاندان کا یہی آخری حکمران تھا ۔

سلطان رکن الدین کی وفات کے بعد بنگال کی فرمانروائی شمس الدین فیروز کے ہاتھ آئی جس کا دور حکمرانی اکیس سال بتایا جاتا ہے (۱۳۰۱ء ۔ ۱۳۲۲ء) ۔ اسی کے عہد میں ضلع میمن سنگھ پر مسلمانوں کا قبضہ ہوا ۔ ان ہی دنوں شیخ جلال مجرد رح کے مشورہ پر سپہ سالار نصیرالدین اور سکندر غازی نے سلہٹ کے راجا گور گوبند پر چڑھائی کی ۔ اسے شکست دی اور یوں دریائے برہم پترا کے شمالی علاقے پر مسلمان قابض ہو گئے ۔ اب سارا بنگال مسلمانوں کے زیر نگیں آ گیا تھا ، لیکن فیروز شاہ کے انتقال کے بعد اس کے لڑکوں میں اقتدار کی جنگ شروع ہو گئی ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بنگال تین حصوں میں تقسیم ہو گیا ۔ شمالی بنگال کا دارالحکومت لکھنوتی مقرر ہوا اور خضر خان عرف ملک پنڈر خلجی کو اس کا گورنر مقرر کیا گیا ۔ مغربی بنگال کا پایہ تخت سپت گرام قرار پایا اور اعظم الملک عرف عزالدین یحییٰ اس کا گورنر بنا ۔ سنار گاؤں مشرقی بنگال کا دارالسلطنت تھا اور بہرام خان عرف تاتار خان اس کا گورنر تسلیم کیا گیا ۔

اس وقت سلطان الہند سلطان غیاث الدین تغلق تھا اس کو بنگال پر فوج کشی کرنے کا اچھا موقعہ ہاتھ آیا ۔ اس نے بڑی آسانی سے مغربی اور مشرقی بنگال کو اپنے زیر نگیں کر لیا ۔ ان مفتوحہ علاقوں پر غیاث الدین تغلق نے اپنے لے پالک لڑکے بہرام کو ناظم الامور مقرر کیا ۔ بہرام خان ہی کے عہد میں موجودہ تری پورہ اور چاٹگام دلی کے زیر انتظام آ گئے ۔ سلطان نصیرالدین کے بعد قدر خان لکھنوتی کا حکمران ہوا ۔

فخر الدین عرف فخرا ، بہرام خان کا سپہ سالار تھا ۔ ابھی بہرام خان کے انتقال کو زیادہ دیر بھی نہیں ہوئی تھی کہ اس نے غیاث الدین مبارک شاہ کے نام سے مشرقی بنگال

کی خود مختاری کا اعلان کر دیا (۱۳۳۸ء) ۔ ادھر قدر خان کے انتقال کے بعد اس کا ملازم علی مبارک 'علاء الدین علی شاہ' کے نام سے لکھنوتی کا حکمران بن بیٹھا (۱۳۴۰ء) ۔ پنڈوا کو اس نے دارالحکومت بنایا ۔ اس وقت پنڈوا کا نام فیروز آباد تھا ۔

ان ہی دنوں علی شاہ کا لڑکا حاجی الیاس کسی وجہ سے دہلی سے فرار ہو کر بنگال آ گیا تھا ۔ الیاس نے غالباً کسی سازش کے تحت علی شاہ کو قتل کر دیا اور خود سلطان شمس الدین الیاس کے نام سے شمالی بنگال کی عنانِ حکومت سنبھالی (۱۳۴۲ء) ۔ لیکن وہ اس پر قانع نہ رہا ۔ اس نے ایک زبردست فوج کی مدد سے اڑیسہ پر چڑھائی کر دی ۔ اڑیسہ کے راجا کو شکست ہوئی ۔ اسی فوج کی مدد سے وہ ترہت پر قبضہ کر کے بنارس کے مغربی حصے تک چلا آیا ۔ کچھ دنوں کے بعد سونار گاؤں بھی اس کے عمل دخل میں آ گیا ۔ غرضیکہ اس کی حکومت کا دائرہ مشرقی اور جنوبی بنگال تک پھیل گیا ۔ رفتہ رفتہ وہ تقریباً پورے بنگال پر قابض ہو گیا ، چنانچہ اس نے آزاد الیاس شاہی خاندان کی بنیاد ڈالی (۱۳۵۲ء) اور اسی نے بنگال کا نام بنگلہ رکھا ۔

مسلسل فتنہ و فساد کے باعث بنگال اب تک، پورے امن سے محروم رہا تھا ۔ ایسے ماحول میں ادب کی تخلیق پر بہت کم توجہ دی جا سکی اور جس قدر درس و تدریس میں علم کی ضرورت تھی وہ فارسی اور عربی سے پوری ہو جاتی تھی کیونکہ تعلیم و تدریس میں منقولات کی مذہبی تعلیم پر ہی زور دیا جاتا تھا اور اس نصاب کی سب کتابیں عربی یا فارسی میں تھیں ۔ لیکن الیاس شاہ نے جب ہر طرح سے اپنی حکومت کی بنیاد مضبوط کر لی تو اس نے اپنی رعایا کے مسائل کو سمجھنا شروع کیا ، کیونکہ وہ جانتا تھا کہ رعایا کے مسائل حل کر کے اور ان کو آرام اور آسائش پہنچا کر ہی حکومت کا انتظام بخوبی سنبھالا جا سکتا ہے ۔ مشہور مؤرخ ضیاء الدین برنی نے اپنی کتاب 'تاریخ فیروز شاہی' میں لکھا ہے کہ الیاس شاہ نے ہندو راؤ ، رانا اور زمینداروں سے اپنی دوستی استوار کر لی اور ان ہی کی مدد سے وہ اور اس کا لڑکا سکندر دلی کے حکمران کو شکست دینے میں کامیاب ہوئے تھے ۔ الیاس شاہ کے تدبّر ، ہوشمندی اور ژرف نگاہی کی ان گنت مثالیں ملتی ہیں ۔ اس نے سب سے پہلے اپنی مملکت کے عوام کو اعتماد میں لینے کی کوشش کی ۔ اسے معلوم تھا کہ عوام کو اعتماد میں لے کر دو اہم نتائج نکل سکتے ہیں ۔ اول مملکت کی بنیاد مستحکم ہوتی ہے ، امن و چین کی فضا پیدا ہوتی ہے اور دوئم ممکنہ بیرونی حملوں کی صورت میں عوام کی طرف سے بھرپور امداد مل سکتی ہے ۔ لہذا ان دونوں مقاصد کے حصول کے لیے اس نے رعایا کو زیادہ سے زیادہ مراعات دیں ۔ ان کی معاشی اور سماجی زندگی

میں انقلابی تبدیلیاں لائی گئیں ۔ ان کو معاشرے میں اونچا مقام دیا گیا ۔ اب تک معاشرے کا مفاد پرست طبقہ صرف برہمن ہوا کرتا تھا اور اس کی زبان دربار کی زبان ہوتی تھی ۔ غیر برہمن زندگی کے تمام مواقع سے محروم کر دئیے گئے تھے ۔ لیکن مسلمانوں کے ہاتھوں فتح بنگال کے بعد صوبے میں جو سماجی ، معاشی اور تہذیبی تبدیلیاں رو نما ہوئیں ان سے سب ہی مستفید ہوئے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ صوبے کی اکثریت جس کو طبقہ واریت کی زنجیروں میں جکڑ کر رکھا گیا تھا اور جن کے لیے زندگی کی ساری راہیں مسدود کر دی گئی تھیں ، اب بیدار ہو گئی اور کسی ہچکچاہٹ کے بغیر مشرف با سلام ہونے لگی ۔

سلاطین بنگالہ کی پالیسی

ترک اور پٹھان سلاطین جو دور دراز کے ملکوں سے بنگال آئے تھے ، انہیں یہ سر زمین اتنی پسند آئی کہ وہ یہیں کے ہو رہے ۔ انہیں کبھی یہاں سے واپس جانے کا خیال نہ آیا ۔ چنانچہ وہ یہاں کے معاشرے میں گھل مل گئے ۔ عوام کے دکھ درد کو انہوں نے اپنا دکھ درد سمجھا ، ان کی تقریبات میں شریک ہوتے ، ان ہی کی زبان میں ان سے گفتگو کرتے ، اس طرح فاصلے سمٹتے گئے ، قربت پیدا ہوتی گئی ۔ مساجد و خانقاہیں تعمیر ہوئیں ۔ جب پہلی دفعہ بنگال کی ہندو آبادی نے مسلمانوں کو شانہ بشانہ اور قدم سے قدم ملا کر ایک ہی صف میں نماز پڑھتے دیکھا تو مساوات اور اخوت کے ان مناظر سے ان کی آنکھیں کھلی کی کھلی رہ گئیں ۔ کیونکہ ان کی آنکھوں نے ایسا منظر کبھی نہیں دیکھا تھا ۔

ہندو طبقہ پر اثرات

بنگلا ادب میں جابجا ایسے حوالے ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندو طبقہ مسلمان حکمرانوں کو عوام کی سماجی زندگی کا سربراہ سمجھتا تھا ۔ مسلمان حکمرانوں نے بھی ہندوؤں کی معاشی اور سماجی ترقی میں خاصی دلچسپی لی ۔ انہوں نے ہندو سماج کو تمام برائیوں سے محفوظ رکھنے میں ان سے تعاون کیا ۔ ساتھ ہی مسلم معاشرہ کے سلسلے میں بھی ان کے کچھ فرائض تھے ۔ اصولاً اور فعلاً دونوں اعتبار سے مسلمانوں کی سماجی زندگی کی راہنمائی ان کی ذمے داری تھی ۔ چنانچہ وہ مسلمانوں کی سماجی ترقی میں ہر ممکن کوشش کرتے تھے ۔ لیکن ایسا کبھی نہ ہوا کہ مسلم معاشرہ کی سرپرستی میں ان کی ذات سے ہندو فرقے کے مفادات پر ضرب پڑی ہو ۔ ہندوؤں کو مذہبی اور سماجی امور میں مکمل آزادی تھی ۔ مسلمان حکمرانوں کی رواداری کی وجہ سے ہندو اپنے معاملات میں آزاد تھے ۔ ان

کے مذہبی ، دینی اور سماجی امور میں حکمران طبقہ کی طرف سے دخل اندازی کبھی نہیں ہوئی ۔ بلکہ انہوں نے ہندو دانشوروں کی بھی سرپرستی کی اور ان کے سماجی اور تہذیبی اداروں کی نشوونما میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ۔

بنگالی زبان و ادب میں صوفیائے کرام کا حصہ

بنگال میں بزرگانِ دین نے مختلف طریقوں سے اسلام اور معاشرہ کی خدمت کی ہے ۔ تاریخ کے صفحات شاہد ہیں کہ مسلم معاشرہ کی نشوونما اور اس کے استحکام میں ان صوفیائے کرام اور مبلّغینِ اسلام نے ایسے کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں جو مسلم فاتحین ، سپہ سالار اور حکمران نہیں دے سکے ۔ ان کے عادات و خصائل ، افعال و کردار ، رہن سہن اور سخنہائے دل نواز میں ایسی کشش تھی کہ وہ جہاں بھی جاتے غیر مسلموں کا ایک ہجوم ان کے پیچھے ہو لیتا ۔ شمالی بنگال کے مالدہ اور راجشاہی ضلعوں میں جس تیزی سے اسلام پھیلا ہے اس میں شاہ جلال الدین تبریزیؒ اور ان کے رفقائے کار کی مساعیٔ جلیلہ کا بڑا ہاتھ ہے ۔ یہ روایت تو آج بھی مشہور ہے کہ جب شاہ جلال الدین تبریزیؒ پنڈوا تشریف لائے تو کارواں در کارواں لوگ ان کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہونے کے لیے ٹوٹ پڑے ۔ ابنِ بطوطہ کے بقول شیخ جلال مجردؒ ہی کی تبلیغ کا نتیجہ تھا کہ سلہٹ کے لوگ بڑی تعداد میں مسلمان ہوئے ۔ ان بزرگانِ دین کی بے لوث خدمات کی وجہ سے بنگال کے مختلف علاقوں میں لوگ اس تیزی سے مسلمان ہونے لگے کہ برہمنوں کو پاؤں تلے سے زمین نکلتی نظر آئی ۔ برہمنوں کے خوف و اندیشے کی تصویر اس وقت کے شاعر "کریتواس" نے ان الفاظ میں کھینچی ہے ---- "مسلمانوں کا اثر اس تیزی سے پھیلا کہ مشرقی بنگال کے برہمن اس خوف سے کہ کہیں ان کا دھرم نشٹ نہ ہو جائے اپنے گھربار چھوڑ کر ان علاقوں میں آگئے جہاں گنگا بہتی ہے ۔ خود میرے دادا نارا سنگھ اوجھا جو سنار گاؤں کے مہاراج سردھان دیو کے درباری تھے مشرقی بنگال سے مغربی بنگال آگئے" ۔ یہ واقعہ تیرھویں صدی عیسوی کی پہلی تہائی میں رونما ہوا تھا جب سنار گاؤں میں مسلم اقتدار سے باہر تھا ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلم اقتدار سے پہلے سنار گاؤں میں مسلمان بستے تھے اور یہاں تبلیغ کا کام ہو رہا تھا ۔

شاہ جلال الدین تبریزیؒ

ایسی مثالیں ایک دو نہیں ، بے شمار ہیں کہ کس طرح مبلّغینِ اسلام نے اپنی روحانی قوت اور انسانی خدمت کے ذریعہ ہندو ذہنوں کو بدل ڈالا ۔ مخدوم شاہ جلال الدین

تبریزیؒ لکشمن سین کے عہدِ حکومت میں بنگال تشریف لائے تھے اور پہلی بار اس صوبے میں تبلیغِ اسلام کا کام شروع ہوا ۔ ان کے اوصافِ حمیدہ دیکھ کر لکشمن سین اس حد تک متاثر ہوا کہ اس نے پنڈوا میں ان کے لیے ایک مسجد بنوائی ، باغ لگایا ، خانقاہیں تعمیر کروائیں ۔ ان کے کشف و کرامات اور روحانی کمالات کو دیکھ کر بہت سے لوگ مسلمان ہوئے ۔ ان کے تمام معاصرین حتیٰ کہ 'شیخ سبھودیا' کے ہندو مصنف ان کے روحانی کمالات پر انگشت بدنداں نظر آتے ہیں ۔ 'شیخ سبھودیا' جو سنسکرت زبان میں ایک کتاب ہے پنڈت بلا یدھ کی تصنیف ہے اور اس کا بنگلا ادب میں مقام بہت اونچا ہے ۔ بلا یدھ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ لکشمن سین کا درباری شاعر تھا ۔ اس نے شاہ جلال الدین تبریزیؒ سے ہندوؤں کے گہرے عقیدے کی تصویر کھینچی ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ ہندو ان کے روحانی کمالات کے اس حد تک قائل تھے کہ ان ہی سے اپنے مصائب و آلام ٹالنے کی استدعا کرتے حتیٰ کہ ان کے تقدس پر اپنی جائداد تک لٹا دیتے تھے ۔ وہ مزید لکھتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ یہ لوگ اپنے نصیب جگانے ، اولاد مانگنے اور امراض سے شفایاب ہونے کے لیے ان سے منت سماجت کرتے تھے ۔

'شیخ سبھودیا' میں پنڈت بلا یدھ شاہ جلال الدین تبریزیؒ اور شیخ جلالؒ مجرد سلہٹی کے ناموں کی یکسانیت کے باعث ایک ہی شخص سمجھ کر غلط فہمی کا شکار ہوا ہے ۔ اس نظم میں عربی اور فارسی کے الفاظ بھی استعمال کیے گئے ہیں جن سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ نظم اس وقت تحریر کی گئی تھی جب بنگال کے ہندو عربی اور فارسی سے ایک حد تک مانوس ہو گئے تھے ۔ لہٰذا یہ نظم اس عہد کی تخلیق نہیں معلوم ہوتی ۔ البتہ یہ قرینِ قیاس ہے کہ دونوں بزرگوں کے اسمائے گرامی جن کا عرصہ ہوا وصال ہو چکا تھا بنگال کے گھروں میں زبان زد ہو کر ایک ہی شخصیت کا روپ دھار گئے ہوں اور یہی وجہ ہے کہ 'شیخ سبھودیا' کا مصنف بھی اس غلط فہمی کا شکار ہو گیا (سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ۔ محمد عبدالرحیم جلد اول ۔ ص ۸۸) لیکن ڈاکٹر انعام الحق کا اس نظم کے بارے میں کچھ اور ہی نظریہ ہے ۔ وہ لکھتے ہیں ۔ 'شیخ سبھودیا' میں جو سنسکرت کی کتاب ہے مخدوم شاہ جلال الدین تبریزیؒ کی کرامات کا ذکر ہے ۔ اس کی زبان اور اس میں آئے ہوئے بعض ناموں کے ذکر سے جو اس زمانے کے درویشوں سے مشابہ ہیں بعض محقق یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ نظم بلا یدھ مصرا کی لکھی ہوئی نہیں ہے ، لیکن میرے نزدیک اس کا مقطع یعنی وہ مصرعہ جہاں شاعر کا نام آتا ہے کافی اہم ہے ۔ میرا خیال ہے کہ یہ اس دور کے بعد کی نہیں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ مسلمان نقل نویسوں نے اس میں اپنے طور پر کچھ تبدیلیاں کر دی ہوں ، لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ

'شیخ سبھودیا' تیرھویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں لکھی گئی تھی - اس کتاب کی تصنیف سے چار سو سال قبل بنگالی ، مسلمان درویشوں سے واقف ہونے لگے تھے اس لیے اس کتاب میں ان کی کرامات کا ذکر کچھ عجیب معلوم نہیں ہوتا"۔ (مسلم بنگالی ادب - ڈاکٹر انعام الحق - صفحات ۳۶ - ۳۷) -

مسلمان اولیاء اللہ کا احترام

بہر حال 'شیخ سبھودیا' کے بارے میں جو نظریہ بھی درست ہو ، اتنی بات ضرور ہے کہ بنگال میں اس عہد کے عوام مسلم درویشوں ، ولیوں ، صوفیوں اور مبلّغین کی طرزِ زندگی ، انکے زہد و تقویٰ اور پھر ان کے روحانی کمالات سے بہت متاثر تھے - وہ نہ صرف ان اولیاء اللہ کو احترام کی نگاہوں سے دیکھتے تھے بلکہ ان کے ہاتھ پر مسلمان بھی ہو جاتے تھے۔ شاہ جلال الدین تبریزیؒ نے اپنی روحانی کرامات اور انسانی خدمات کی وجہ سے بنگال کے عوام کو مسخّر کر لیا تھا - خصوصاً بدھ مت کے پیرو اور ہندو دھرم کے وہ مظلوم اور بے بس انسان جن کو برہمنوں کے ہاتھوں جسمانی اور ذہنی اذیتیں برداشت کرنا پڑی تھیں ، شاہ صاحب کی خدمت اقدس میں حاضر ہوتے ، ان کے وعظ و پند گوش نیوش کرتے اور حلقہ بگوشِ اسلام ہو جاتے تھے - اس طرح شمالی بنگال میں اسلام کی بنیاد مستحکم ہو گئی - اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ انہوں نے اگر ایک طرف اشاعتِ اسلام میں مدد دی تو دوسری طرف ان کی مساعیٔ جمیلہ کی وجہ سے بنگال میں فرماں روائی کو قدم جمانے کا موقع ملا - ان کی خانقاہ شب و روز میلے کا سا منظر پیش کرتی تھی - یہاں سے روحانی اور ذہنی غذا حاصل کرنے والوں میں مسلمان بھی تھے اور ہندو بھی - مختصر یہ کہ شاہ جلال الدین تبریزیؒ نے بنگال کی تہذیبی اور سماجی زندگی کو بڑی حد تک بدل دیا - اس میں نئی روح ڈال دی - یعنی محبت اور اخوت کی روح ، مساوات اور امن کی روح - چنانچہ مظلوم و مجبور بدھوں اور نیچ قوم کے ہندوؤں کو ان کے روپ میں ان کا نجات دہندہ مل گیا تھا - ہندو سماج میں ستیہ پیر کا تصور در اصل شاہ جلال الدین تبریزیؒ سے والہانہ عقیدت اور گہری محبت ہی کا نتیجہ ہے -

شیخ جلال مجرّدؒ سلہٹ والے

شاہ جلال الدین تبریزیؒ اور سلہٹ کے شیخ جلال مجرّدؒ یمنی کو اکثر لوگ اپنی کم علمی اور کوتاہ بینی کی وجہ سے ایک ہی بزرگ تصور کرتے ہیں ، حالانکہ ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں - مشہور مؤرخ ابن بطوطہ نے سلہٹ کے شیخ جلالؒ کے بارے میں جو تحریریں چھوڑی ہیں ان کے مطالعہ سے یہ شبہ دور ہو جاتا ہے کہ شاہ جلال الدین تبریزیؒ

اور شیخ جلال مجرّدرح یمنی ایک ہی بزرگ کے دو نام ہیں ۔ ابن بطوطہ کی تحریر کے مطابق جب وہ ۱۳۴۶ء میں سلہٹ سے گزرا تو اس کی ملاقات شیخ جلال سے ہوئی ۔ ابن بطوطہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ شیخ نے ملاقات کے دوران اس کو بتایا تھا کہ عہد عباسیہ کے خلیفہ معتصم باللہ کو انہوں نے بغداد میں دیکھا تھا اور اس وقت وہ بغداد ہی میں تھے جب ان کو شہید کیا گیا ۔ یہ روایت بھی مشہور ہے کہ شیخ جلال مجردرح نے ۱۳۰۳ء میں بنگال کے فیروز شاہ دہلوی کے سپہ سالار سکندر غازی کی مدد سے سلہٹ فتح کیا ۔ یہ بات بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ سلہٹ کے شیخ جلال مجرّدرح کی ولادت باسعادت ۱۱۹۷ء[1] میں ہوئی ۔ اس لحاظ سے شیخ جلال الدین تبریزی ان سے عمر میں کوئی ۳۵ سال بڑے تھے ۔

شیخ جلال مجرّدرح کی ملّی اور تہذیبی خدمات

بنگال کی تہذیبی و معاشرتی زندگی کو بنانے اور سنوارنے میں شاہ جلال مجرّد یمنیرح کی خدمات بھی لائق صد احترام ہیں ۔ فتح سلہٹ سے نہ صرف ان کا نام وابستہ ہے ، انہوں نے شمال مشرقی بنگال میں دین اسلام کی بڑی خدمت بھی کی ہے ۔ سلہٹ میں ان کی آمد اور اس کی فتح کے سلسلے میں نصیر الدین نے جو منصف کے عہدے پر فائز تھے ۱۸۵۹ء میں 'سہیل یمن' لکھی ۔ اس میں شیخ جلالرح کے حالات تفصیل سے درج ہیں ۔ وہ لکھتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ "جب آپ ہندوستان تشریف لائے تو آپ نے شیخ نظام الدین اولیاءرح کا شرف نیاز حاصل کیا ۔ نظام الدین اولیاءرح نے شیخ جلالرح کو کبوتر کا ایک جوڑا تحفے کے طور پر دیا ۔ اس کے بعد وہ اپنے مریدوں کے ہمراہ بنگال روانہ ہو گئے ۔ ایک کتبہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلہٹ کی فتح کے سلسلہ میں آپ نے مسلم سپہ سالار سکندر خان غازی کا ہاتھ بٹایا ۔ 'سہیل یمن'رح میں یہ بھی مذکور ہے کہ سلہٹ کے راجا گوڑ گوبند کے ہاتھوں شیخ برہان الدین کو جو زک پہنچی تھی اس کا بدلہ لینے کے لیے سلطان شمس الدین فیروز شاہ بن نصیر الدین بغرا خان (بن سلطان بلبن) نے اپنے بھانجے سکندر غازی کو سلہٹ روانہ کیا ۔ راستے میں اس نے سنار گاؤں پر قبضہ کر لیا ، لیکن گوڑ گوبند کے خلاف معرکہ میں تینوں بار ناکامی ہوئی ، چنانچہ سلطان نے سکندر غازی کے ہاتھ مضبوط کرنے کے لیے ست گاؤں کے ناظم الامور نصیرالدین کو روانہ کیا ۔ ست گاؤں ہی میں 'تری بینی' کے نزدیک نصیرالدین کو شیخ جلالرح اور ان کے ۲۶۰ مریدوں کی قربت سے اخلاقی مدد بھی ملی اور اس طرح اس بار سلہٹ کو فتح کرنے میں شاندار کامیابی حاصل ہوئی ۔

(۱) یہ بات محل نظر ہے کیونکہ شیخ جلال مجرد سلہٹیرح کی وفات ۱۳۴۰ء بتائی جاتی ہے (آب کوثر ص ۳۱۳) اگر وہ ۱۱۹۷ء میں پیدا ہوتے تو وفات کے وقت ان کی عمر ۱۴۳ سال ہوتی ۔
(مدیر عمومی)

دیگر بزرگانِ دین

ان بزرگانِ دین اور اصحابِ کشف و کرامات کے علاوہ مندرجہ ذیل علماء اور صوفیائے کرام نے بھی بنگال میں اسلام کا چراغ روشن کیا جس کی روشنی قریہ قریہ اور گاؤں گاؤں پھیل گئی۔

غازی ملک ابراھم (۱۲۱۴ء میں حیات تھے)، عبداللہ کرمانی (۱۲۳۶ء میں بیر بھوم میں تشریف لائے)، مخدوم شاہ محمود غزنوی (۱۲۰۲ء)، سید عباس علی مکی (۱۳۲۳ء میں حیات تھے)، بدر الدین علامہ (شاہ بدر - ۱۳۳۸ء - ۱۳۴۹ء میں حیات تھے)، مولانا عطا (۱۳۰۰ء - ۱۳۵۰ء کے درمیان حیات تھے)، اخی سراج الدین (وفات ۱۳۵۷ء)۔ سلطان مغیث الدین (۱۲۲۶ء - ۱۲۸۱ء) کے دورِ حکومت میں لکھنوتی یا گوڑ میں قلندریہ سلسلہ کے درویشوں کا ایک مستحکم مرکز قائم ہو گیا تھا اور ان درویشوں کی مساعئی جمیلہ سے بنگال میں اسلام کی اشاعت کا کام ہوتا رہا۔ لیکن سلطان کی شکست کے ساتھ ساتھ قلندریہ سلسلہ کے قطب کو بھی شہید کر دیا گیا۔ ابنِ بطوطہ کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ فخرالدین مبارک شاہ کے عہدِ فرمانروائی میں درویشوں اور صوفیوں کو کسی قسم کی تکلیف نہ تھی۔ ان کے کشف و کرامات کی محیرالعقول حکایتیں آج بھی عوام میں مشہور ہیں۔

سماجی تبدیلیاں

بنگال کے مختلف علاقوں میں صوفیائے کرام اور علمائے عظام کی بدولت جو سماجی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور ان کے جو خوش آیند اثرات مرتب ہوئے ان کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ اب ان تبدیلیوں کا بھی ذکر لازمی ہے جو ثقافت و تہذیب کے میدان میں لائی گئیں۔ اسلام جامد نہیں ایک متحرک مذہب ہے۔ یہ ہمیشہ انسانی زندگی کی ترقی اور اس کی فلاح و بہبود میں پیش پیش رہا ہے۔ اس کے خیالات و تصورات متنوع اور ترقی پسند ہیں۔ جب سے اس کائنات میں اسلام کا ظہور ہوا ہے یہ انسانی تاریخ میں ہمہ گیر انقلاب کا نقیب ثابت ہوا ہے۔ انسانی زندگی کا وہ کون سا پہلو ہے جس سے اسلام نے دلچسپی نہ لی۔ اسلام نہ صرف حصولِ علم پر زور دیتا ہے، یہ انسان کے اندر روشن خیالی، تہذیب اور اچھے اطوار و خصائل کا بھی علمبردار ہے۔ اس کی نظر میں روحانی ترقی اتنی ہی ضروری ہے جتنی مادی سر بلندی۔ اسلام کے ان ہی انقلاب آفرین نظریات کی اشاعت میں بنگال کے درویشوں، صوفیوں اور عالموں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ انہوں نے بنگال

کے عوام میں تعلیم سے دلچپی پیدا کی ، مسجدوں اور خانقاہوں کے ساتھ ساتھ مدرسے بھی قائم ہوئے۔ سنار گاؤں ، لکھنوتی (گوڑ) اور دیگر مقامات میں یعنی جہاں جہاں بھی بزرگانِ اسلام تشریف لے گئے وہاں تعلیمی ادارے قائم کیے گئے۔

شرف الدین ابو توامہ

سنار گاؤں ، مولانا شرف الدین ابو توامہ کی بدولت اسلامی علوم و فنون کا بے مثال گہوارہ رہ چکا ہے۔ مولانا توامہ کی علمیت و فضیلت کا چرچا پورے مغربی ایشیا اور ہندوستان میں تھا۔ سنار گاؤں میں انہوں نے خانقاہ اور ایک دارالعلوم تعمیر کروائی۔ صوفی اور عالمِ کامل ہونے کی وجہ سے ان کی خدمت میں لوگوں کا تانتا بند ھا رہتا۔ ہندوستان میں جہاں جہاں بھی ان کے مرید تھے وہ بھی ان سے فیضیاب ہونے کے لیے سنار گاؤں پہنچنے لگے۔ یہاں نہ صرف مذہبی اور دینی تعلیم دی جاتی تھی ، بلکہ معقولات کی درس و تدریس کا بھی انتظام کیا جاتا۔ اس طرح سنار گاؤں نہ صرف بنگال کا بلکہ پورے برّصغیر کا مرکزِ علوم بن گیا۔ یہاں سے ممتاز و معروف حکیم و عالم فارغ التحصیل ہو کر نکلے۔ مشہور و معروف صوفی اور عالم مخدوم شرف الدین یحییٰ منیری بھی مولانا توامہ ہی کے دارالعلوم کے فارغ التحصیل تھے۔ سنار گاؤں کو تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں دینی و دنیوی درس و تدریس کی وجہ سے جو بلند مقام حاصل ہوا اسے فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ ۱۳۰۰ء میں مولانا توامہ کی وفات کے بعد بھی سنار گاؤں کی علمی حیثیت کسی طرح کم نہ ہوئی۔ پنڈوا کے ممتاز و معروف عالم شیخ عطاء الحق ، ان کے پوتے شیخ بدر اسلام اور پڑپوتے شیخ زاہدی نے یہیں جلاوطنی کے کئی سال گذارے۔

لکھنوتی

سنار گاؤں کی طرح لکھنوتی (گوڑ) بھی فتح بنگال کے بعد سے مسلمانوں کا علمی اور تہذیبی مرکز رہا ہے۔ 'طبقاتِ ناصری' میں قاضی منہاج نے تحریر کیا ہے کہ اختیار الدین محمد بختیار خلجی اور اس کے امراء نے لکھنوتی میں خانقاہیں اور مدرسے تعمیر کروائے۔ اشاعتِ اسلام کے لیے علماء اور شیوخ کو مالی امداد بھی دی۔ کئی مدرسوں کے جو کھنڈرات دریافت ہوئے ہیں ان سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ مسلم بنگال کے اس دارالحکومت میں غیاث الدین خلجی (۱۲۱۲ء - ۱۲۲۷ء) نے لکھنوتی میں عالیشان مسجد کے ساتھ ساتھ ایک دارالعلوم اور کاروان سرا بھی تعمیر کروائی تھی۔ یہ دینی تعلیم کی اشاعت میں گہری دلچسپی بھی لیتا اور معلّموں کو مالی امداد بھی دیتا تھا (ہسٹری آف

بنگال - ص ۵٦ - ۵۷) - اس کے علاوہ آثارِ قدیمہ کا جو سروے ہوا ہے اس کے مطابق گوڑ کے عمر پور نامی گاؤں میں درس باڑی کے مقام پر ایک مدرسہ کی علامتیں ملی ہیں - یہ مدرسہ مسلم عہد میں تعمیر ہوا تھا جس کے قریب ہی ایک مسجد تعمیر کروائی گئی تھی - اس کے علاوہ گوڑ ہی میں چھوٹا ساگر دیگھی کے قریب ایک اور مسجد کے کھنڈرات دریافت ہوئے ہیں - ان دریافتوں سے بآسانی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ مدرسے صرف دارالحکومت ہی میں موجود نہ تھے بلکہ دیگر اہم مقامات میں بھی تعمیر کروائے گئے تھے - یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ مسجدوں سے ملحق لازمی طور پر مدرسے بھی ہوا کرتے تھے - آج بھی مشرقی پاکستان میں اس روایت کی پابندی کی جاتی ہے -

لکھنوتی (گوڑ) کو یہ اعزاز حاصل رہا ہے کہ مسلم فتوحات کے فوراً بعد ہی سے یہاں نہ صرف دینی علوم کی درس و تدریس کے لیے مدرسے تعمیر کیے گئے ، خود بادشاہوں اور امراء نے مدرسوں کی تعمیرات میں دلچسپی لی - ان کے اخراجات برداشت کیے اور علماء و شیوخ اور مبلّغین جو یہاں آئے ان کے کارہائے نیک کی ہر طرح سے حوصلہ افزائی کی - دراصل لکھنوتی مسلمانوں کی دینی اور تہذیبی زندگی کا مرکز بن گیا تھا - یہ مدرسے نہ صرف مسلمانوں اور نو مسلموں کو ذہنی اور روحانی غذا مہیا کرتے تھے بلکہ دور دراز کے علاقوں سے خود ہندو کثیر تعداد میں یہاں آ کر اسلامی تعلیمات سے فیضیاب ہوتے - لکھنوتی میں ہندو جوگی اور ویدالت کے فلسفی بھی آتے مثلاً بھوجار برہمن اور امبھاناتھ - اول الذکر علی مردان خلجی کے دورِ حکومت میں آئے تھے - ان دنوں مشہور عالمِ دین قاضی رکن الدین سمرقندی وہیں تشریف رکھتے تھے - ان کے ساتھ بھوجار برہمن نے مذہب اور فلسفہٗ مذہب پر مذاکرے بھی کیے - اسلامی تصورات و خیالات سے وہ اس حد تک متاثر ہوئے کہ مسلمان ہو گئے - امبھاناتھ بھی بعد میں اسلامی تعلیمات سے متاثر ہوکر اسلام لے آیا - لکھنوتی کے مسلمان فضلاء نے ہندو فلسفہ اور تصوّف کے موضوع پر سنسکرت کی مشہور کتاب 'امرت کنڈ' کا بھوجار برہمن کی مدد سے فارسی اور عربی میں ترجمہ کیا گیا - یہ مذہبی اور فلسفیانہ مذاکرے اور ہندو تصوّف پر سنسکرت کتاب کا ترجمہ لکھنوتی میں مسلمانوں کے دانشورانہ ذہن کی طرف نشاندہی کرتے ہیں -

فصل (ب) ۱۳۵۰ء - ۱۵۷۵ء
خود مختار سلطنت

سیاسی پس منظر

آزاد سلطنت - جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے حاجی شمس الدین الیاس شاہ

(۱۳۴۲ء - ۱۳۵۷ء) نے بنگال میں خود مختار سلطنت کی بنیاد رکھی ۔ اس نے لکھنوتی ، رڑ اور بنگا کو ایک سیاسی وحدت دے کر اس متحدہ حکومت کو بنگالا کا نام دیا اور خود شاہ بنگالا ، سلطان بنگالا ، یعنی بنگال کا بادشاہ کہلایا ۔ اس وقت سے پورے بنگال کو بنگالا اور یہاں کے باشندوں کو بنگالی کہنے لگے ۔ الیاس شاہ اور اس کے جانشینوں کے عہد میں بنگال کی سیاسی حدیں اس کی قدرتی اور جغرافیائی حدود سے بہت آگے تک پھیل گئی تھیں ۔ اس طرح بنگال کے باشندے سیاسی اور لسانی طور پر متحد ہو گئے ۔ اصل میں یہیں سے بنگال اور اس کے باشندوں کی تاریخ کی ابتداء ہوتی ہے ۔

الیاس شاہی خاندان ۔

حاجی شمس الدین الیاس شاہ اور اس کے بیٹے سکندر شاہ (۱۳۵۷ء - ۱۳۹۲ء) نے سلطنتِ دہلی کی مخالفت کے باوجود اپنی خود مختاری کو قائم رکھا ۔ سکندر شاہ اور اس کے بیٹے غیاث‌الدین اعظم شاہ (۱۳۹۲ء - ۱۴۱۰ء) کی حکومتیں الیاس شاہی خاندان کے دور کی شاندار حکومتیں تھیں ۔ ان کے کمزور جانشینوں حمزہ شاہ (۱۴۱۰ء - ۱۴۱۱ء) ، بہادر شاہ (۱۴۱۲ء - ۱۴۱۴ء) اور فیروز شاہ (۱۴۱۴ء) کے ادوار میں الیاس شاہیوں کے ایک ہندو عہدیدار راجہ گنیش نے ریاست میں اقتدارِ اعلیٰ حاصل کر لیا ۔ لیکن حضرت نور قطب عالمؒ کی مدد سے بنگال کی مسلم سلطنت بچ گئی ۔ اور راجا گنیش کے لڑکے جادون کو جو مسلمان ہو چکا تھا تخت پر بٹھا دیا گیا ۔ جادون نے جلال الدین محمد شاہ کے نام سے حکومت کی (۱۴۱۵ء ۱۴۳۲ء) ۔ راجا گنیش کا اقتدار حاصل کر لینا بھی بنگال میں اسلامی حکومت کو مستحکم کرنے میں ایک اتفاقیہ امر تھا ۔ اس لیے کہ الیاس شاہی حکمرانوں نے اپنی سلطنت کے استحکام کی خاطر ہندوؤں کی ہمدردیاں حاصل کرنے کے لیے ان کو بڑے بڑے عہدے دے دئیے تھے ۔ لیکن ہندو سردار اپنی کھوئی ہوئی آزادی کو بھولے نہیں تھے ۔ چنانچہ اس کی اعلیٰ انتظامی قابلیت اور آخری دور کے الیاس شاہی مسلمان حکمرانوں کی کمزوری نے راجا گنیش کو موقع دیا کہ وہ بنگال میں پھر سے ہندو راج قائم کر دے ۔ لیکن مسلمانوں کے اتحاد اور اپنے راہنماؤں سے وفاداری کی قوت نے انہیں اس قابل کیا کہ انہوں نے نہ صرف اس بحران پر قابو پا لیا بلکہ پہلے سے زیادہ طاقتور بن کر ابھرے ۔

جلال الدین محمد شاہ (جادون) کے بیٹے شمس الدین احمد شاہ (۱۴۳۲ء - ۱۴۳۵ء) کی موت کے بعد الیاس شاہی خاندان دوبارہ برسرِ اقتدار آ گیا ۔ اس خاندان کے نامور حکمرانوں میں نصیر الدین محمود اول (۱۴۳۷ء - ۱۴۵۹ء) ، رکن الدین باربک شاہ

(۱۴۵۹ء - ۱۴۷۴ء) اور شمس الدین یوسف شاہ (۱۴۷۴ء - ۱۴۸۱ء) تھے - یہ سلطان بڑے باشعور حکمران تھے - یہ بنگالی شعراء اور علماء کی سرپرستی کرتے تھے - بعد کے الیاس شاہی حکمرانوں کے عہد میں عباسی غلام بڑے بااثر ہو گئے - چنانچہ انہوں نے جلال الدین فتح شاہ (۱۴۸۱ء - ۱۴۸۲ء) کو نکال باہر کیا اور سلطنت پر قبضہ کر لیا اور عباسی سلاطین کہلائے - عباسی سلطان سیف الدین فیروز شاہ (۱۴۸۲ء)، نصیر الدین محمود دوم (۱۴۹۰ء - ۱۴۹۱ء) اور شمس الدین مظفر شاہ (۱۴۹۱ء - ۱۴۹۳ء) نے یکے بعد دیگرے حکومت کی - عباسی حکومت کا خاتمہ امراء کی بغاوت سے ہوا جس کا سرغنہ سید حسین وزیر تھا -

سلاطینِ بنگالہ

سید حسین کو ۱۴۹۳ء میں سید حسین علاء الدین کے لقب سے تخت پر بٹھایا گیا - یہ ایک عرب خاندان سے تعلق رکھتا تھا - اس کا عہد (۱۴۹۳ء - ۱۵۱۹ء) پر امن، خوشحال، اور علوم کی ترقی کا دور تھا - اس کے جانشین نصیرالدین نصرت شاہ (۱۵۱۹ء-۱۵۳۱ء) اور علاءالدین فیروز شاہ (۱۵۳۱ء-۱۵۳۲ء) بھی بڑے دانشمند حکمران تھے - سید خاندان کے آخری فرمانروا غیاث الدین محمود سوم (۱۵۳۲ء - ۱۵۳۸ء) کے عہد میں بہار کے افغان سردار شیر شاہ سوری نے ۱۵۳۸ء میں تخت پر قبضہ کر لیا - ہمایوں نے بھی شیر شاہ کے خلاف مہم کے دوران عارضی طور پر بنگال پر ۱۵۳۸ء میں قبضہ کیا، اگرچہ وہ دیرپا نہ تھا -

سوری حکمران -

چوسہ کی لڑائی کے بعد ۱۵۳۹ء میں شیر شاہ نے بنگال پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور اپنے وسیع وسائل کے ذریعے ہمایوں کو ۱۵۴۰ء میں قنوج کے مقام پر شکست دے کر پھر سے شمالی ہندوستان میں افغان حکومت قائم کر دی - شیر شاہ اور اس کے بیٹے اسلام شاہ کے عہد میں بنگال دلی کی افغان سلطنت کا حصہ رہا - اس کے بعد یہاں کے گورنر محمد شاہ سوری (۱۵۵۳ء - ۱۵۵۵ء) نے صوبے میں اختیارِ کلّی حاصل کر لیا - اس کے بعد بہادر شاہ سوری (۱۵۵۵ء - ۱۵۶۰ء) اور جلال شاہ سوری (۱۵۶۰ء - ۱۵۶۳ء) حکمران بنے - مؤخرالذکر کے عہد میں غیاث الدین نامی ایک سردار نے غاصبانہ طور پر تخت پر قبضہ کر لیا (۱۵۶۳ء - ۱۵۶۴ء) -

کارانی سلاطین اور فتح بنگال ۔

کارانی افغان سرداروں تاج خان اور سلیمان نے بنگال کو غیاث الدین کے قبضے سے نجات دلائی ۔ سلیمان کارانی (۱۵۶۵ء اور ۱۵۷۲ء) ایک طاقتور حکمران تھا ۔ اس نے اپنی حدود کو بہار تک پھیلا دیا ۔ اڑیسہ کو اس کے ہندو راجا سے چھین لیا ۔ اس کی طاقت اور ذرائع نے اکبر کو بنگال اور بہار کی فتح سے باز رکھا ۔ اس کے بیٹے اور جانشین با یزید (۱۵۷۲ء) کے زمانے میں افغانوں میں اختلافات پیدا ہو گئے ۔ چنانچہ سلیمان کارانی کے چھوٹے لڑکے داؤد کارانی (۱۵۷۳ء - ۱۵۷۶ء) کے عہد میں بد نظمی اور افراتفری پیدا ہوئی ۔ اکبر نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر ۱۵۷۴ء میں بہار پر قبضہ کر لیا ۔ مغل جرنیلوں منعم خان اور راجا ٹوڈر مل نے داؤد کو بنگال کی طرف دھکیل دیا اور اس کے پایہء تخت ٹانڈا پر قابض ہو گئے ۔ اس کے بعد انہوں نے اڑیسہ کی طرف اس کا پیچھا کیا اور مارچ ۱۵۷۵ء میں ترکرائی کی لڑائی میں اسے شکست دی ۔ داؤد نے منعم خان سے صلح کر کے ایک عہد نامہ لکھ دیا جو عہد نامہ کٹک کہلایا ۔ اس کی رو سے بہار اور بنگال پر مغلوں کا قبضہ تسلیم کر لیا گیا اور اس کے عوض اڑیسہ کی حکمرانی داؤد خاں کو مل گئی ۔ مغل سردار منعم خان نے یہ سوچتے ہوئے کہ اب بنگال کی فتح مکمل ہو گئی ہے پایہء تخت کو ٹانڈا سے گوڑ میں منتقل کر دیا اور اگست ۱۵۷۵ء میں بنگالی سلطانوں کے شاندار محلوں میں رہائش اختیار کر لی ۔ ایک ماہ بعد گوڑ میں وبا پھیل گئی جس سے کئی ایک مغل عہدیدار اور بہت سے سپاہی مر گئے ۔ چنانچہ منعم خاں اپنے ساتھیوں کو لے کر ٹانڈا لوٹ آیا ۔ یہاں کی آب و ہوا بھی اسے موافق نہ آئی ، اور بیمار ہو کر وہ اکتوبر ۱۵۷۵ء میں فوت ہو گیا ۔ اس مغل جرنیل اور صوبیدار کی موت نے داؤد کو شہ دی ۔ وہ تیزی سے ٹانڈا کی طرف بڑھا اور اس پر قبضہ کر لیا ۔ لیکن بعد میں نئے مغل جرنیل خان جہاں حسین قلی خان نے راج محل کی لڑائی میں ۱۲ جولائی ۱۵۷۶ء کو اسے شکست دے دی ۔ داؤد کی موت اور شکست کے ساتھ ہی بنگال کی خود مختار سلطنت کا خاتمہ ہو گیا ۔

سلاطین کی سرپرستی ۔

بنگال میں ابتدائی اسلامی عہد یقیناً فتوحات اور اس ملک کو مستحکم کرنے کا عہد تھا ۔ آزاد سلطنت کا دور جو کہ الیاس شاہ اور داؤد کارانی تک ہے ، بنگالی تاریخ میں استحکام کا زمانہ ہے ۔ اس دور میں یہاں کے لوگوں کی زندگی تیزی سے آگے بڑھی ۔ بنگال کو اس کی جغرافیائی حدود میں سیاسی اور لسانی مستحکم وحدت نصیب ہوئی ۔ چنانچہ بنگالی ایک مشترک سیاسی اور تہذیبی مرکز پر اکھٹے ہو گئے ۔ اس بات نے بنگالی زبان کو تہذیبی اظہار کے لیے ایک ٹھوس اور گہری بنیاد مہیا کی ۔ بنگالیوں نے اپنے ہوشمند اور

خود مختار سلطانوں کے تین سو سالہ پر سکون عہد میں تہذیبی اور ثقافتی ادارے قائم کیے۔ سلطانوں اور ان کے رفیقوں نے بنگال کو اپنا گھر بنا لیا ۔ انہوں نے مقامی رسوم و رواج کو بھی اختیار کر لیا اور انتظامی امور میں قومی اندازِ نظر اختیار کیا ۔ انہوں نے بنگال کے لوگوں کی حوصلہ افزائی کی اور مقامی اداروں کو ترقی دی ۔ وہ بنگالی شعراء کی سرپرستی کرتے تھے اور بنگالی زبان کو جو کہ ہندوؤں کے دور میں پسماندہ اور نظر انداز کر دی گئی تھی ، اس کا صحیح مقام دینے میں کوشاں رہے ۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہ محمد صغیر ، کریتی داس ، مالا دھرباسو ، جوشواج خاں ، وجے گپت ، دیو داس ، کاربشبکھر ، ودیاپتی ، سری دہر ، کاوند پرمیشور ، سرکارنندی ، زین الدین ، سربد خاں ، فیض اللہ اور دوسرے شعراء کو اپنے جوہر دکھانے کا موقع ملا ۔ چنانچہ اس سے بنگالی میں اعلیٰ ادب پیدا ہونے کے امکانات بڑھ گئے ۔

مسلم معاشرے کا قیام

بنگال میں مسلمان معاشرے کا قیام اور ترقی خود مختار سلطنت کی نمایاں خصوصیت ہے ۔ اس کی کامیابی نے وسطی ایشیا اور شمالی ہندوستان سے کئی ترکوں کو ترکِ وطن کی ترغیب دی ۔ دلی کی سلطنت میں افراتفری اور وبا کی وجہ سے محمد تغلق کے زمانے میں کئی ہزار عباسی مسلمان معاشرے میں شامل ہوئے ۔ یہاں کے مسلمان معاشرے کو مزید تقویت اس وقت پہنچی جب بڑی تعداد میں شہنشاہِ اکبر نے شمالی ہند سے افغانوں کو نکال دیا ۔ ان افغانوں نے بہار اور بنگال کو اپنا مسکن بنایا ۔ بہت سے ایرانی صوفی ، مبلغین ، عالم ، اساتذہ ، شاعر ، حکیم ، تاجر اور دوسرے پیشہ ور لوگ بھی یہاں آ کر بس گئے ۔ بنگال کے مسلمانوں کی ادبی اور تہذیبی ترقی میں اس ایرانی عنصر نے نمایاں حصہ لیا ۔

باہمی شادیاں ۔

بنگال کی خود مختار سلطنت میں مسلمان آباد کاروں اور برہمنوں اور کائستھ خاندان کی عورتوں کے درمیان باہمی شادیوں کا عمل بھی جاری رہا ۔ ستار گاؤں کے ایک زمیندار عیسیٰ خاں کی شادی سری محمد کے زمیندار کیدار رائے کی بہن سے ہوئی ۔ یہاں کی مقامی روایت کے مطابق عیسیٰ خاں کے دو لڑکوں کی شادیاں کیدار رائے کی دو لڑکیوں سے ہوئیں ۔ کہا جاتا ہے کہ بعد کے ایک مسلمان سردار سلطان غازی نے ایک برہمن زادی سے شادی کی تھی ۔ ان مقامی روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کہ اعلیٰ طبقے کی عورتوں سے

مسلمانوں کی شادیوں کا رواج تھا ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے شاعر سرید خاں نے اپنی کتاب 'رسول وجے' میں بھی ان باہمی شادیوں کا ذکر کیا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ شاہزادے شرفاء ، وزیر ، عہدیدار اور دوسرے لوگوں نے ہر گھر میں شادیاں کیں ۔ یہ شادیاں مسلم معاشرے کے پھانے پھولنے میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں ۔ اس طرح بہت سے ہندو شرفاء کے خاندانوں سے مسلمانوں کے معاشرتی تعلقات استوار ہوئے ۔ لیکن مسلمانوں سے تعلقات کی بنا پرکئی برہمن خاندانوں کو ہندو معاشرے سے نکال بھی دیا گیا ، چنانچہ ان کو اپنے الگ حلقے قائم کرنے پڑے ۔ ان میں پیر علی ، شیر خانی اور سری منت حانی اونچے طبقے کے برہمن تھے جن میں سے اکثر نے اسلام قبول کر لیا تا کہ معاشرتی نفرین سے بچ سکیں ۔ یہ حقیقت ہے کہ خان جہان خان کے وزیر پیر علی کے ہاتھوں پرکئی راندہ برہمن خاندان جو کہ جیسور کھلنا کے علاقے کے زمیندار تھے اسلام لائے ۔

تبدیلیٔ مذہب

چنانچہ نو مسلموں میں ایک معقول تعداد ہندو معاشرے کے اعلیٰ طبقے کے ان برہمن خاندانوں کی نھی جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا ۔ لیکن بہت سے برہمنوں نے مسلمان صوفیوں اور عالموں کے ساتھ مذہبی مباحثے میں ہارنے کے بعد بھی اسلام اختیار کیا ۔ راجا گنیش کے لڑکے جادون کا قبول اسلام اس کی مثال ہے ۔ سلیمان کرانی کا جرنیل ، کالا پہاڑ بھی کائستھ ہندو تھا وہ اسی زمانے میں مسلمان ہوا تھا ۔ کالیداس غزونی نے جو کہ ایک خوبصورت کھشتری تھا ، بخوشی اور برضا و رغبت اسلام قبول کیا ۔ اس نے اپنا اسلامی نام سلیمان رکھا ۔ یہ سنار گاؤں کے زمیندار عیسیٰ خاں کا باپ تھا ۔ ورلداون داس کا کہنا ہے : "کہ ہندوؤں میں برہمنوں تک نے بخوشی اسلام اختیار کر لیا" ۔ پرتگالی سوداگر بار بوسا جو ۱۲۵۸ء میں بنگال آیا ، اس کا مشاہدہ ہے کہ "بادشاہ 'مور' (مسلمان) ہے ۔ بڑا سردار اور بہت امیر ہے اس کی سلطنت کا بہت سا علاقہ ایسا ہے جہاں بے شمار ہندو آباد ہیں ۔ ان ہندوؤں میں سے ہر روز بہت سے مسلمان ہو جاتے ہیں تاکہ اس طرح بادشاہ اور گورنر کی حمایت حاصل کر سکیں" ۔ مسلمان ہونے والوں میں بڑی تعداد بدھوں کی تھی ۔

صوفیہ ، خانقاہیں اور مدرسے

بنگال کے مسلمانوں کی تہذیبی اور معاشرتی ترقی میں اس وقت کے صوفیہ کا بھی بڑا حصہ ہے ۔ یہ تصوف کا شاندار زمانہ تھا ۔ بہت سے مشہور صوفیہ کو جو کہ اپنی کرامات

علم اور خدمتِ خلق کی وجہ سے ممتاز تھے ، بڑا فروغ ملا - جانباز صوفی شاہ اسماعیل غازی (م - ۱۵۷۳ء) نے برکت شاہ کے زمانے میں اڑیسہ اور کام روپ کے سرحدی علاقوں میں مسلمانوں کے اقتدار کے لیے جنگ کی - اس سے پہلے ایک اور جانباز صوفی خان جہان علی (م - ۱۴۵۹ء) گزرے ہیں جنھوں نے جیسور اور کھلنا کے علاقے تک غلبۂ اسلامی کو وسعت دی اور اسلام پھیلایا اور جیسا کہ اوپر مذکور ہے حضرت نور قطب عالمؒ نے جو کہ پنڈوا کے مشہور بزرگ تھے (م - ۱۴۱۵ء) ہندو سردار راجا گنیس سے بنگال میں مسلمانوں کی خود مختار سلطنت کو محفوظ رکھا -

عالم صوفیوں کی خانقاہوں نے مذہبی اور علمی ترقی میں بڑی خدمات انجام دیں - شیخ علاء الحق (م - ۱۳۹۸ء) اور حضرت نور قطب عالمؒ کی پنڈوا میں خانقاہ سے میر سید اشرف جہانگیر سمنانی ، شیخ حسین کھدر پوش ، شیخ حسام الدین مانک پوری (م - ۱۴۷۷ء) شیخ انور اور شیخ زاہد جیسے عالم اور صوفی نکلے - راجشاہی میں بھگا کے مقام پر مولانا حامد دانشمند کی خانقاہ اس زمانے کی مشہور علمی درسگاہ کے طور پر مشہور تھی - نصرت شاہ نے بڑی فراخدلی سے اس خانقاہ کے لیے اراضی وقف کر دی تھی - عبداللطیف نے جو کہ جہانگیری عہد کے بنگال کے صوبیدار اسلام خان کا ہم جماعت تھا ، اس علمی ادارے کی بڑی تعریف کی ہے - یہ خانقاہیں دوسری انسانی سرگرمیوں کا بھی مرکز تھیں - یہاں محتاج اور دکھی لوگوں کو بلا امتیاز کھانا اور پناہ ملتی تھی -

مدرسوں اور علماء نے بنگال کی مذہبی اور تہذیبی نشو و نما میں بڑا جاندار کردار ادا کیا - جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے ، سنار گاؤں کی درس گاہ جس کی بنیاد مشہور عالم شرف الدین ابو توامہ نے رکھی تھی - بنگال کی خود مختار سلطنت کے دور میں ایک جاندار اور مستند علمی مرکز کی حیثیت رکھتی تھی ، گور ست گاؤں اور دوسری جگہوں پر واقع مدرسے سلاطین ، شرفاء اور دوسرے خوشحال مسلمانوں کی سرپرستی میں ترقی کر رہے تھے - یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ کئی ایک مسلمان علماء نے بنگالی زبان میں مذہبی تخلیقات مرتب کیں - اس سے ان کا مقصد ایسے مسلمانوں کو مذہبی تعلیم دینا تھا جو عربی یا فارسی نہیں جانتے تھے - شاہ محمد صغیر نے جو کہ عالم ہونے کے ساتھ ساتھ شاعر بھی تھے ، غیاث الدین اعظم شاہ (۱۳۸۹ء - ۱۴۰۹ء) کے زمانے میں 'یوسف زلیخا' کے قصے کو نظم کیا - نصرت شاہ کے دور (۱۵۱۹ء - ۱۵۳۲ء) میں ایک فاضل شاعر افضل علی نے بنگالی زبان میں 'نصیحت نامہ' لکھا - پندرھویں صدی کے وسط میں ایک صوفی عالم مزمل نے بنگال میں 'بنتی ساسترہ' اور 'ست نامہ' اخلاق و تصوف کے موضوع

پر لکھیں ۔ ایک اور فاضل شاعر فیض اللہ نے سولھویں صدی کے وسط میں 'غازی وجے' شاہ اسماعیل غازی کے متعلق اور کربلا کے واقعہ پر 'زین لار چونتیسا' لکھیں ۔ 'یوسف زلیخا' (۱۴۷۴ - ۱۴۸۱ء) کے مصنف اور درباری شاعر زین الدین نے 'رسول وجے' نظم کی ۔ ان نگارشات نے بنگال کے مسلمانوں میں اسلامی نظریات کو مقبولیت دی اور معاشرے میں اسلامی احساسات کو فروغ دیا ۔

اسلامی تہذیب کا تتبع

مسلمان علماء ، صوفیہ اور شیوخ کے تبحر علمی ، ان کی لیاقت ، ان کی سادہ طرز زندگی ، ہر کس و ناکس کے ساتھ ان کا مخلصانہ میل جول ، مذہبی عقائد و اصول پر ان کی وسیع النظری ، یہ وہ اوصاف حمیدہ تھے جو بہت سے ہندوؤں کو بھی گرویدہ کر گئے اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کی ہر چیز کو اپنانے کی کوشش کی ۔ ان کا لباس ، ان کا رہن سہن ، ان کی زبان ، ان کے عادات و اطوار ، غرضیکہ مسلمانوں کی یہ ساری چیزیں ہندوؤں کو اس حد تک پسند آئیں کہ انھوں نے ویسا ہی لباس پہننا شروع کر دیا ، فارسی زبان سیکھی ، ان ہی کے آداب و اطوار اختیار کیے اور انھی کا طریقۂ بود و باش قبول کر لیا ۔ خصوصاً اونچے اور تعلیم یافتہ طبقہ کے ہندوؤں نے مسلمانوں جیسا لباس زیب تن کرنا باعث افتخار سمجھا ۔ 'مانک چندر راجا رگان' میں ایک ہندو راج کمار کو سر پر پگڑی باندھتے ہوئے دکھایا گیا ہے (مانک چندر راجا رگان - گیت ۲۷۲) ۔ بھارودت کانستھ کے سر پر پگڑی تھی جب وہ کالنگا کے جدید شہر کالا کیتو دربار میں حاضر ہوا (مکند رام چندی کاویا ص ۳٦۸) ۔ محمد کبیر نے اپنی نظم 'مدھو مالتی' ودیا میں راج کمار منوہر کو ناچ ہوشی کے وقت پگڑی اور عبا و قبا میں پیش کیا ہے (محمد کبیر ۔ منوہر مدھو مالتی ۔ ص ۴) ۔ ہندو شعراء کریتی داس ، وجے گپتا اور ورندا ولد س کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندو کنیائیں مسلمانوں جیسا لباس پہنتی تھیں ۔ ڈاکٹر دنیش چندر سین لکھتے ہیں کہ مسلم دور حکومت میں ہندو راجا اور زمیندار مسلمان امراء جیسا لباس استعمال کرتے ہیں ۔ ان کے ہندو ہونے کی پہچان صرف یہ ہوتی ہے کہ ان کی پیشانی پر صندل کا ٹیکہ لگا ہوتا تھا ۔ (دنیش چندر سین ، بنگو بھاشاد ساہتیہ ، ص ۱۵٦) ہندو راجاؤں اور زمینداروں کے آداب و خصائل میں مسلمان بادشاہوں کی ایسی نقالی ہوتی تھی کہ ان کا دربار مسلم دربار کا عکس نظر آتا تھا ۔ بھارت چندر نے اٹھارہویں صدی کے زمیندار راجا کرشن چندر (ندیا) کے دربار کا نقشہ ان لفظوں میں کھینچا ہے : "سپاہی دربار عام میں صف بہ صف اور دست بستہ کھڑے ہوئے تھے ۔ ان کی چھاتی پر ڈھال اور کمر

میں تلوار لٹکی ہوتی تھی - کھڑیال ہر دو سمت رہتے - چوبدار کے ہاتھوں میں طلائی عصا ہوتا - نمایاں جگہ پر عرض بیگی ہوتا جو عرضداشتیں راجا کی خدمت میں پیش کرتا - درباری مطرب نواز قصدہ گاتا اور مصاحب راجا کے چہرے کے اتار چڑھاؤ پر نظر رکھتے - دربارِ عام میں منشی بھی ہوتے، وید بھی، قاضی بھی اور قانون گو بھی - نغمہ سنجوں کے ہاتھوں میں رباب، طنبورہ، وینا، مردانگہ اور دیگر ساز ہوتے - نقیب راجا کی آمد کے موقع پر بلند آواز سے دربار کے آداب کا اعلان کرتا - ازبک، قزلباش حبشی اور جلاد اپنی اپنی مقررہ جگہوں پر با ادب کھڑے ہوتے - (بھارت چندر، انا دا منگل، دنیش چندر سین کی کتاب Glimpses of Bengal Life ص ۵۴) - امراء اور تعلیم یافتہ ہندوؤں نے فارسی زبان میں اتنی استعداد حاصل کر لی تھی کہ انہیں مسلم امراء کے ساتھ میل جول اور کام کاج میں ذرا بھی دقت پیش نہیں آتی تھی - ایسے بھی ہندو شعراء گزرے ہیں جن کا فارسی کلام دریافت ہوا ہے -

اس تتبع کا ردِّ عمل -

لیکن ان ہندو امراء اور تعلیم یافتہ طبقہ کے طرزِ عمل کے خلاف برہمنوں اور کٹر ہندوؤں کے جذبات اندر ہی اندر مشتعل ہو رہے تھے - بڑھتے ہوئے اسلامی اثرات کے خلاف ان کی بھویں تن گئیں اور انہیں ایسا محسوس ہونے لگا کہ ہند و دھرم نشٹ ہونے کو ہے، جیسے نندا نے اپنی کتاب 'چیتنیا منگل' میں ہندو سماج میں مسلم اثرات پر گہرے افسوس کا اظہار کیا ہے - وہ لکھتا ہے: "برہمن، شودر ناری کے ساتھ زندگی بسر کرے گا، ایسے لوگوں کے ہاتھوں جن کو تمام شاستروں پر عبور ہو گا کتّابیں فروخت کی جائیں گی - برہمن داڑھی بڑھائے اور فارسی پڑھے گا - پاؤں میں موزے پہنے گا اور برہمن سادھو فارسی کی مثنویاں پڑھ کر سنائے گا - ملچھ (مسلمان) بادشاہ بنے گا اور شودر جگت گورو - جوان ودھوا مچھلی اور گوشت کی طرف مائل ہوگئی ہے اور سارے برہمن بھی مچھلی اور گوشت کھانے لگے ہیں" -

روشن خیال برہمنوں کا مسلمانوں کے ساتھ اشتراک و تعاون کٹر اور راسخ العقیدہ برہمنوں کو ناگوار گذرا کیونکہ وہ مسلمانوں کو ہمیشہ ملچھ سمجھتے آئے تھے - انہوں نے اپنے ان بھائیوں کو جو مسلمانوں کی سماجی زندگی اپنا چکے تھے ہر طرح سے سمجھانے بجھانے کی کوشش کی - جب وہ نہ مانے تو ان کو معاشرے سے خارج کر دیا - برہمنوں کی تنگ نظری اور قدامت پسندی کی یہ حکایت بھی مشہور ہے کہ ایسے برہمنوں کے لیے جنہوں نے پیر علی کے دربار میں مسلم غذا کو صرف سونگھنے کا جرم کیا تھا ان کو

برادری سے نکال دیا تھا ۔ مشرقی بنگال کے کوشاری خاندان کا ایک برہمن مسلم دربار سے وابستہ تھا اور جس کو اعلیٰ عہدیدار ہونے کی وجہ سے سری منت خان کے خطاب سے بھی نوازا گیا تھا ، یہ قدامت پسند برہمنوں کے عتاب کی زد میں آ گیا ۔ اس کے خاندان کے دیگر اعزاء و اقرباء بھی نفرت کی نگاہ سے دیکھے جانے لگے ۔

ان قدامت پسند برہمنوں نے اپنے دھرم اور سماج کو مسلمانوں کے اثرات سے بچانے کے لیے کئی قدم اٹھائے اور کئی ایک نئے قوانین و ضوابط مرتب کیے جن کی پابندی سختی سے کی جانے لگی ۔ اس مقصد کے حصول کے لیے سمرتی شاستر میں چند تبدیلیاں بھی کی گئیں ۔ بعض قواعد جو بہت پرانے ہو چکے تھے اور جو وقت کے ساتھ ہم آہنگ نہ تھے وہ شاستر سے خارج کر دئیے گئے اور ان کی جگہ کئی نئے قوانین شامل کیے گئے ۔ ان برہمنوں نے عہد کیا کہ ایسے تمام افراد کو جو ان قوانین کی پابندی نہیں کریں گے یا جو اپنے طرزِ معاسرت میں اسلامی اثر قبول کریں گے ہندو سماج سے خارج کر دیا جائے گا ۔

برہمنوں نے اسلام کی مقبولیت کو روکنے کے لیے ایک اور چال چلی ۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ اسلام ہندوؤں کے اس طبقہ میں بڑی تیزی سے جڑ پکڑ رہا ہے جو صدیوں سے اونچے طبقہ کے ہاتھوں پستا چلا آ رہا تھا ۔ یہ طبقہ وہ تھا جس کا نہ ہندو دھرم میں عمل دخل تھا نہ ہندو سماج میں، چنانچہ اسلام کا پیغامِ مساوات و اخوت اس طبقہ کے لیے پیامِ زندگی ثابت ہوا ۔ اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے بڑی سرعت سے اسلام قبول کرنے لگے ۔ اس رجحان کا سدِّ باب کرنے کے لیے اونچی جاتی کے ہندوؤں نے ان دیوی اور دیوتا کی پرستش شروع کر دی جن کو نچلی جاتی کے ہندو بہت محبوب رکھتے تھے ۔ منسا دیوی ان میں سے ایک تھی اور یہ سب کچھ نچلی جاتی کے ہندوؤں کا دل موہ لینے کے لیے کیا جانے لگا تاکہ ان کے ذہنوں سے اسلام کی محبت و عظمت کا نام و نشان مٹ جائے ۔

لیکن یہ سارے سطحی طریقے تھے جو اونچی جاتی کے راسخ العقیدہ ہندوؤں نے اختیار کیے اور اس کا کچھ اثر بھی ہوا مگر عملی زندگی میں خود ہندوؤں کے اپنے اندر کوئی تبدیلی نہیں آئی ۔ تعلیم کے میدان میں برہمنوں ہی کی اجارہ داری رہی ۔ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اونچی تعلیم کے حصول کا جب سوال پیدا ہوتا تو برہمن لڑکوں کے علاوہ دوسروں کو اجازت ہی نہ ملتی تھی ۔ یہ برہمن تعلیم مکمل کرنے کے بعد ٹولس (Tols) میں داخل ہوتے جہاں صرف سنسکرت پڑھائی جاتی تھی ۔ ان سنسکرت تعلیم گاہوں (Tols)

میں چھ شاستروں یعنی شاعری ، قواعد ، فلکیات ، علمِ عروض ، فرہنگ اور فلسفہ کے علاوہ کالیداس ، رامائن اور مہابھارت کی تعلیم کو بھی خاصی اہمیت دی جاتی تھی ۔ اور یہ سارے مضامین سنسکرت زبان ہی میں پڑھائے جاتے تھے ۔ ان رجعت پسندانہ اقدام کی وجہ سے اسلام کے غیر متعصبانہ اصول کو اور فروغ حاصل ہوتا گیا ۔

بنگلا ادب کی سرپرستی

مسلمانوں کے ترقی یافتہ معاشرے اور ان کی برتر تہذیب کے جو خوش آیند اثرات ہندوجاتی پر مرتب ہوئے وہ ہم دیکھ چکے ہیں ۔ اب یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ترک اور پٹھان حکمرانوں نے بنگلا زبان و ادب کی ترقی کے لیے کیا خدمات انجام دیں ۔ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ ترک جب فاتح کی حیثیت سے بنگال آئے تو اس وقت سنسکرت ہی کو راجاؤں اور برہمن امیروں کی حمایت حاصل تھی ۔ یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ سین خاندان کے دورِ حکومت میں دو اہم واقعات رونما ہوئے تھے ۔ اول بدھوں کا اخراج اور دوئم سنسکرت زبان کی سرپرستی ۔ بختیار خلجی نے اس خاندان کو شکست دے کر گوڑ کی حکومت سنبھالی ۔ یہ درست ہے کہ ۱۲۰۱ء سے ۱۳۵۰ء تک کے زمانہ کو پرآشوب زمانہ سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ ترکی حکمران آپس ہی میں نبرد آزما رہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں نہ تو مسلمان اور نہ ہندو ہی ادب کی ترقی و ترویج میں سرگرم نظر آتے ہیں ۔ مسلمان حکمران ادبی مشاغل کی طرف اس لیے پوری توجہ نہ دے سکے کہ وہ بنگال میں اپنی حکومت کی بنیاد مستحکم کرنے کے ساتھ ساتھ ایک پرانے اور متعصب معاشرے کو قابو میں لانے میں کوشاں رہے ۔ اور ہندو سنسکرت اور برہمنی شاستروں میں اتنے غرق تھے کہ ان سے مقامی بولی یعنی بنگلا سے دلچسپی لینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ کچھ عرصے تک مسلمان حمکران اپنی زبان یعنی فارسی ہی میں نظامِ حکومت چلاتے رہے ۔ یہی زبان مذہب اور ثقافت کے اظہار کا ذریعہ بھی بنی رہی ، لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ جونہی انہوں نے بنگال کو اپنا وطن بنایا اور حکومت کی بنیاد بھی مضبوط ہوگئی تو وہ سماجی اور ثقافتی میدانوں کی طرف متوجہ ہوئے ۔ اس وقت تک مقامی آبادی کے لوگ بکثرت حلقہ بگوشِ اسلام ہو چکے تھے ۔ ایران ، ترکستان ، افغانستان اور ہندوستان کے دیگر علاقوں سے جو مسلمان یہاں آئے تھے انہوں نے یہاں کے اصل باشندوں کے گھروں میں شادیاں بھی کرلی تھیں ۔ جب مقامی آبادی کے ساتھ اختلاط بڑھا اور سنسکرت زبان کے بارے میں برہمنوں کی تنگ نظری نمایاں ہوتی گئی تو بنگلا کو اس کا جائز مقام دینے کا سوال پیدا ہوا ۔ یہ زبان رفتہ رفتہ مسلمانوں نے اپنا لی اور اس کی ترقی و ترویج میں عملاً حصہ لینا شروع کر دیا ۔

یہ بات ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ مسلم دورِ حکومت ہی نے پہلی بار بنگال کے بنگلا بولنے والے علاقوں اور عوام کو مربوط و متحد کیا ۔ اسی سالمیت اور ارتباط کا نتیجہ تھا کہ بنگال کے عوام تاریخ میں پہلی بار نمایاں مقام حاصل کرتے ہیں اور ان کی سیاسی ، ثقافتی ، سماجی اور ادبی زندگی کھل کر سامنے آتی ہے ۔

بنگال میں ترک حکومت سے پہلے بنگلا کی کوئی واضح شکل نہیں تھی ۔ چند بدھ بھکشو اپنے مذہبی گیت (کریا پارا) ایسی زبان میں تحریر کرتے تھے جو گوڑ پراکرت کہلاتی تھی ۔ یہی گوڑ پراکرت بعد میں بنگلا زبان کی بنیاد بنی ۔ مسلم حکومت کی سرپرستی اور آزاد فضا ہی کا نتیجہ تھا کہ اس زبان کا ہیولیٰ تیار ہوا اور پھر اس نے بنگلا کی ایک شکل اختیار کر لی ۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اس زبان کے مٹ جانے کا خطرہ پیدا ہو چکا تھا ۔ یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ مسلمانوں کی اپنی ترقی یافتہ زبانیں یعنی عربی اور فارسی موجود تھیں ، اس کے باوجود انہوں نے بنگلا کی ترقی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ، اس کو اپنایا اور اسی میں اپنا مافی الضمیر ادا کرنے لگے ۔ اس سے اسلام کی روشن خیالی اور رواداری کا کافی ثبوت ملتا ہے ۔

اسلام کی اس ترقی اور ہردلعزیزی کو روکنے کے لیے رگھونندن جیسے قدامت پسند نے 'نوابانا' تحریک شروع کی ، لیکن وہ کامیاب نہ ہوئی ۔ البتہ چیتنیا کی تحریک نے اسلام کی اشاعت پر کافی اثر ڈالا ۔ چیتنیا کے فکرو خیال میں تصوف کا براہِ راست عمل دخل تھا ۔ اس نے مسلمانوں کے 'ذکرِ الٰہی' کے طرز پر 'سنکیرتن' کو رواج دیا ۔ ہندو دھرم میں یہ ایک نئی چیز تھی ۔ اس میں محفلِ سماع کی نقل بھی نظر آتی ہے ۔ جس طرح چشتیہ اور سہروردیہ سلسلہ کے صوفیہ کو محفلِ سماع میں نامِ خدا کا ورد کرکے حال و قال آجاتا تھا اسی طرح چیتنیا اور اس کے پیروکار ساز کی دھن پر کرشنا کے نام کا ورد کرتے اور مست و بیخود ہو جاتے تھے ۔

چیتنیا کی تحریک

ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ چیتنیا نے جب ہندو دھرم اور سماج کی اصلاح کا کام شروع کیا ، تو وہ اسلامی تعلیمات کا مطالعہ کر چکا تھا ۔ ایسے بھی شواہد ملے ہیں کہ مسلم صوفیوں اور علماء کے ساتھ اس کا رابطہ رہ چکا ہے ۔ کرشنا داس کویراج نے 'چیتنیا چرت امرتا' میں تحریر کیا ہے : ''برندابن سے واپسی کے دوران چیتنیا کی ملاقات ایک مسلمان بزرگ سے ہوئی ۔ دونوں کے درمیان مذہبی امور پر مذاکرے ہوئے'' ۔ مسلمان بزرگ کے ساتھ چیتنیا کی یہ ملاقات اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے کہ اس سے پہلے بھی مسلم

صوفیوں اور بزرگوں کے ساتھ اس کی ملاقاتیں رہی ہوں گی - چھوت چھات اور سارے امتیاز و تفریق کے خلاف چیتنیا کی جنگ اسلامی اخوت و مساوات سے اس کی گہری وابستگی کا نتیجہ ہے -

غرضیکہ چیتنیا کی تعلیم عوام میں تیزی سے پھیلنے لگی - اس نے مساوات و اخوت کا جو پیغام دیا وہ کارگر ثابت ہوا - اس نے ودھوا کی دوبارہ شادی کی تحریک شروع کی - اس سے پہلے ہندو سماج میں ودھوا کا کوئی مقام نہ تھا - اس کو پوجا پاٹ کرنے کی بھی اجازت نہ تھی ، لیکن چیتنیا کی بدولت ہندو عورتیں سنکیرتن میں حصہ لینے لگیں - بنگال میں اسلام کی ترویج و اشاعت ہی کا نتیجہ تھا کہ برہمن سماج کے خلاف یہ احتجاج شروع ہوا - برہمنوں نے چیتنیا کے طریقۂ عبادت اور کیرتن کا برے الفاظ میں مذاق اڑایا ہے - برہمن کہتے ہیں : ''آخر اس ناچ گانے اور غل غپاڑے کا مقصد کیا ہے ؟ ہم نے بھگوت گیتا بڑے غور سے پڑھی ہے ، لیکن اس کے مضمون میں کہیں بھی رونے اور ناچ گانے کی سفارش نہیں کی گئی''-

چیتنیا کی وشنومت کی جدید تحریک کا سب سے بڑا مقصد ہندوؤں میں اسلام کی اشاعت اور مقبولیت کو روکنا تھا - اس تحریک میں چیتنیا کو بڑی حد تک کامیابی ہوئی - کیونکہ اس نے نہ صرف اخوت و مساوات کے اسلامی اصولوں پر نئے وشنومت کی بنیاد رکھی بلکہ خودمسلم حکمرانوں نے اس کی تحریک کو سہارا دیا - مثلاً چیتنیا کے انقلاب پرور خیالات و نظریات کو روکنے کے لیے جب برہمنوں نے سلطان حسین شاہ سے درخواست کی تو اس سے پہلے کہ وہ تحریک کے خلاف کوئی فیصلہ کرتا اس نے چیتنیا کی سرگرمیوں اور اس کی تعلیمات کی چھان بین کی - تحقیقات کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ وشنوی خیالات و نظریات سے ہندو سماج کو نقصان توکجا اس کی اصلاح ہوتی ہے - چنانچہ حسین شاہ نے اس تحریک کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھایا ، بلکہ اس سرکاری عاملوں کے نام یہ احکام جاری کیے کہ چیتنیا کے کام میں نہ تو کسی طرح کی مداخلت کی جائے اور نہ اس کو نقصان پہنچایا جائے - مسلم حکمرانوں کی اسی رواداری اور انصاف پسندی کا نتیجہ تھا کہ وشنوی تحریک بھی اسلام یا اسلامی تہذیب و ثقافت کے خلاف کوئی قدم نہ اٹھا سکی -

بنگال کی نئی تہذیب

۱۳۵۰ء سے ۱۳۲۵ء کا دور صوبۂ بنگال کی سیاسی اور معاشرتی و تہذیبی زندگی کی تشکیل کا عہد ہے - اس عہد میں مسلم معاشرہ کو ایک نئی زندگی ملتی ہے اور زندگی کے

مختلف شعبوں میں انقلاب آفرین تبدیلیاں نظر آتی ہیں ۔ یہ تبدیلیاں بنگالی عوام کے لیے دور رس ثابت ہوئیں جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے ۔ مسلمانوں کی آمد سے پہلے یہ صوبہ ، بنگالہ کے نام سے محروم تھا ۔ زبان کا بھی کوئی نام نہ تھا اور نہ عوام ہی بنگالی کے نام سے معروف ہوئے تھے ۔ مسلمانوں ہی نے پورے صوبہ کو وحدت کی لڑی میں پرویا اور اس کو بنگالہ کے نام سے موسوم کیا ۔

صوفیائے کرام

اسی طرح علماء اور صوفیہ اس عہد میں سرچشمۂ رشد و ہدایت تھے ۔ انہوں نے اس خطے کے لوگوں کا انداز فکر بدل ڈالا ۔ انہوں نے اسلام کی اشاعت اور مسلمانوں کی ابھرتی ہوئی قومیت کو فروغ دینے میں کارہائے نمایاں انجام دیئے ۔ ان کی خدمات کو عوام اور اعلیٰ طبقہ میں یکساں طور پر سراہا گیا ہے ۔

سماجی طبقے

اس عہد میں مسلمان کئی طبقوں میں تقسیم ہو گئے تھے ۔ سادات ، صوفیہ اور علماء کے علاوہ جو سب سے زیادہ واجب الاحترام طبقہ سے تعلق رکھتے تھے، امراء اور کسانوں کے بھی طبقے وجود میں آ گئے ۔ طبقوں کی تقسیم اس طرح ہوئی تھی ۔ ۔ ۔ پہلا طبقہ سادات ، علماء اور مشائخ کا ۔ ۔ ۔ دوسرا طبقہ خان ، ملک ، امراء ، اکابر اور معارف کا ۔ ۔ ۔ تیسرا طبقہ زمینداروں ، کسانوں اور مال گذاری وصول کرنے والوں کا ۔ اس تقسیم سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ سادات ، علماء اور مشائخ کا معاشرے میں نہ صرف کافی اثر تھا ، ان کی سیادت بھی مسلّم تھی ۔ اوپر کے طبقے صوبے میں آسائشِ دنیوی اور نفاست و نزاکت کی علامت بھی تھے ۔ ان کے پاس دولت تھی ، ان طبقوں سے تعلق رکھنے والے امراء جاہ و حشم اور شان و شوکت کی زندگی گزارتے تھے ۔ وہ اپنے لباس ، غذا اور سامانِ تعیش پر بے دریغ خرچ کرتے تھے ۔ ان کے محلوں میں نغمہ و رقص کی محفلیں بھی سجتی تھیں ۔ موسیقی ان کی خاص غذا معلوم ہوتی تھی ۔ بار بوسا نے ان محفلوں کو دیکھ کر کہا تھا کہ ساز اور سنگیت دونوں میں ان کو یدِ طولیٰ حاصل ہے ۔ (بنگال سولھویں صدی میں از جے این داس گپتا (انگریزی) ۔ ص ۱۱۶) ۔ غرضیکہ ساز اور سنگیت ہر تقریب کی جان ہوا کرتے تھے ۔

مسلمان امراء

مسلم بنگال کے امراء در اصل مہذب ، ترقی یافتہ اور اقبال مند معاشرہ کے نمائندہ

تھے ۔ رفتہ رفتہ یہی تہذیب ، یہی نفاست اور یہی عادات و اطوار ہندوؤں کے نچلے طبقے میں بھی داخل ہوتے گئے ۔ ہندوستان کے اس مشرقی صوبے میں اسلام کی جڑیں اتنی مضبوط ہو گئی تھیں کہ یہاں کی زندگی کا شاید ہی کوئی ایسا شعبہ ہو جس پر اس کی چھاپ نہ پڑی ہو ۔ مثلاً عدل و انصاف کا شعبہ ، تعلیم کا شعبہ ، تعمیرات کا شعبہ ۔ اس عہد کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمان قرآن اور حدیث کی روشنی میں اپنی زندگی گزارتے تھے ۔ کوی ویرا داس نے 'منسا منگل' میں لکھا ہے :۔ "سید ، ملا اور قاضی ہمیشہ قرآن اور دینی کتاب سے رجوع کرتے تھے" ۔ اس نے یہ بھی تحریر کیا ہے : ۔ "سید ، ملا اور دوسرے مسلمان خدا کے نام کا ورد کرتے اور ہمیشہ قرآن اور دینی صحیفوں کا حوالہ دیتے تھے ۔ وہ ہندوؤں کو کلمہ سکھاتے اور انہیں اسلام کی اچھی اچھی باتیں بتاتے تھے" ۔ مقامی رسم و رواج جو اسلام کے نزدیک معیوب تھے ان کو علماء اور صوفیہ نے بدل ڈالا ۔ قرآن اور حدیث کی تعلیمات پر اگرچہ طبقۂ امراء سختی سے عمل پیرا نہ تھا ، لیکن دیگر طبقے کے افراد ان ہی تعلیمات کو معیارِ زندگی کی بنیاد بناتے اور اپنے افکار و اعمال کو ان ہی کی روشنی میں پرکھتے تھے ۔ ان کا جو قدم بھی اٹھتا قرآن و سنت کے مطابق اٹھتا تھا ۔

غرضیکہ مسلم تہذیب نے مقامی تہذیب کی جگہ لے لی اور یہی تہذیب ہر فرد کی زندگی کا آدرش بن گئی ۔ اس میں وہ کشش تھی کہ سب اسی کی طرف کھنچے چلے آتے تھے ۔ مزاحمت کے باوجود ، رفتہ رفتہ برہمنوں نے بھی اسے قبول کیا اور ہندوؤں کے دیگر طبقوں نے بھی اسے آنکھوں سے لگایا ۔

چوتھا باب

ادب --- عام خصوصیات

(۱۲۰۱ء-۱۵۷۵ء)

فصل (الف)

پس منظر

ہم دوسرے باب کی فصل (ب) میں یہ بتا چکے ہیں کہ بنگال میں الیاس شاہی خاندان کے قیام کے بعد بنگلا زبان کس طرح اظہارِ ادب کا ذریعہ بنی ۔ ترکوں کے عہد میں اگرچہ اس زبان کی اہمیت کا احساس ہو چلا تھا، لیکن اظہار کی طرف اتنی توجہ نہیں دی جا سکتی تھی ۔ اس عہد سے پہلے یعنی سین خاندان کے عہد میں ہم نگاہ دوڑاتے ہیں تو بنگلا کے خلاف برہمنوں کا ردِّ عمل سخت گیر دکھائی دیتا ہے ، کیونکہ انہوں نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ بنگلا میں مہابھارت کا ترجمہ کرایا گیا تو بہت بڑا پاپ ہوگا ۔

۱۳۵۰ء میں الیاس شاہی خاندان کے قیام کے بعد بنگلا کو ان لوگوں نے جو بنگال میں دور دراز کے ملکوں سے مختلف حیثیتوں میں آئے اور یہیں کے ہو رہے تھے اپنی مادری زبان کی طرح اپنا لیا تھا ۔ آنے والوں میں حکمران بھی تھے ، سپاہی بھی ، تاجر پیشہ بھی ، صوفیہ ، علماء ، مشائخ اور طلباء بھی ۔ جب حکومت کو استحکام مل گیا اور دہلی کی بالا دستی ختم ہوگئی تو بنگال ایک نئے دور کا نقیب بن کر ابھرا ۔ یہ لوگ بنگال ہی کو اپنا وطن تصور کرنے لگے ۔ یہیں انہوں نے شادیاں رچائیں ، یہیں کے معاشرے کو گلے سے لگایا اور یہیں کی زبان کو اپنی زبان بنا لیا ۔کسی اجنبی ملک کی مٹی کے ساتھ ایسی وابستگی ایک انقلابی قدم تھا جو باہر سے آنے والے ان مسلمانوں نے اٹھایا ۔ ان کے اس اقدام سے غیریت کم ہو گئی اور بادشاہ اور رعایا کے درمیان فاصلہ مٹنے لگا ۔

اس عہد میں بنگال ایک جغرافیائی وحدت بن کر ابھرا ۔ اس سے پہلے مشرق ، مغرب شمال اور جنوب میں الگ الگ حکومتیں تھیں، لیکن خود مختار حکومت کا قیام پورے بنگال میں نئی زندگی کا پیغام بنا ۔ اس عہد کے حکمران بہت دور اندیش ، فراخ دل ، علم دوست اور روادار تھے۔ انہوں نے محسوس کر لیا تھا کہ نظامِ حکومت کو کامیابی سے چلانے

کے لیے یہاں کے عوام سے ربط اور ان کی بہبود کا خیال رکھنا ضروری ہے ۔ زبان اظہار جذبات کا سب سے مؤثر ذریعہ ہوتی ہے ۔ چنانچہ انہوں نے اس کو دیگر تمام باتوں پر فوقیت دی ۔ خواہ اس میں سیاسی مصلحت کوشی کو دخل ہو یا کچھ اور ، بہر حال ان کا فیصلہ اصول فطرت کے عین مطابق تھا ۔ انہوں نے بنگلا کو صرف اپنایا ہی نہیں اس کو حکومت کے سارے کاموں کے لیے ذریعۂ اظہار بھی بنایا ، حالانکہ ان کی اپنی زبان بھی تھی جو بنگلا کے مقابلے میں بہت زیادہ ترقی یافتہ تھی ۔ البتہ فارسی دفتری کام میں استعمال ہوتی رہی اور عربی کو مذہبی و دینی تعلیمات کے لیے مخصوص رکھا گیا ۔

برہمن پنڈت بھی جو سنسکرت زبان کو اپنے اظہار کا ذریعہ بنائے ہوئے تھے اور اسی کو اپنی کل کائنات سمجھتے تھے ، بنگلا کی طرف نہ صرف مائل ہوئے بلکہ انہوں نے اس کو ذریعۂ تعلیم بھی بنایا ۔ مسلم بادشاہوں نے اس کی سرپرستی کی ۔ حسین شاہ ، نصرت شاہ اور سلطان غیاث الدین کے عہد میں تو بنگلا زبان و ادب نے بہت ترقی کی ۔ بادشاہوں کے علاوہ مسلم میں امراء و رؤساء نے بھی اس کی نشو و نما میں بڑا حصہ لیا ۔ اب بنگلا گھٹنوں نہیں چل رہی تھی بلکہ تیز رفتاری سے آگے بڑھ رہی تھی ۔ اسی زمانے میں 'مہابھارت' 'رامائن' 'بھگوت گیتا' اور 'پران' کے بنگلا میں ترجمے ہوئے ۔ چنڈی داس کی شہرت چودھویں صدی کے وسط تک ہر طرف پھیل گئی تھی ، اس نے شری کرشنا کیرتن اور دیگر بے شمار گیت عشق خدا کے موضوع پر لکھے ۔ اس کے گیت مولانا جلال الدین رومیؒ (۱۲۰۷ء - ۱۲۷۳ء) اور شیخ سعدی (۱۱۸۴ء - ۱۲۹۱ء) کی غزلوں سے بہت مشابہ ہیں ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ سلطان سکندر شاہ اس کا سرپرست رہا ہے ۔ سکندر شاہ کے لڑکے غیاث الدین اعظم شاہ (۱۳۸۹ء-۱۴۰۹ء) نے حافظ شیرازی کو بنگال آنے کی دعوت بھی دی تھی اور ساتھ ہی شاہ محمد صغیر مصنف 'یوسف زلیخا' اور میتھلی زبان کے مشہور شاعر ودیا پتی اور حضرت نور قطب العالمؒ کی بھی سرپرستی کی ۔

بنگلا ادب کی سرپرستی کی وجہ سے حسین شاہ خاندان (۱۴۹۴ء - ۱۵۳۸ء) کا نام بنگال میں آج بھی زبان زد خاص و عام ہے ۔ 'منسا منگل' کے دو مشہور شاعر وجے گپتا اور وپرا داس پپلائے ، بنگلا میں مہابھارت کے مترجم کوندا پرمیشور ، ودیا سندر کے موضوع پر شعر کہنے والے پہلے شاعر کانکا ، شری دھر کویراج ، ہرید خان ، افضل علی اور بہت سے دوسرے شعراء اسی عہد میں مشہور ہوئے اور بالواسطہ یا بلاواسطہ اس خاندان کے بادشاہوں کی انہیں امداد و حمایت حاصل رہی ۔ اس پالیسی کا نتیجہ کئی سمتوں میں ظاہر ہوا ۔

(الف) خالص ہندو موضوعات یعنی مذہبی داستان اور دیو مالا پر بنگلا میں کتابیں لکھی گئیں (ب) خالصتاً اسلامی موضوعات پر بھی بنگلا میں کتابیں لکھی گئیں جن میں مذہب ، قصص و روایات ، داستان اور رومان شامل ہیں (ج) ایسے موضوعات پر بھی طبع آزمائی ہوئی جو ہندو اور مسلم تہذیب کے امتزاج کو پیش ہیں اور (د) بہت سے ایسے موضوعات بھی سامنے رہے جن کو ہم بآسانی کرتے متفرقات میں شامل کر سکتے ہیں ۔

ہندوؤں نے اگر منسا منگل ، کرشنا منگل ، ساردا منگل وغیرہ دیوی دیوتاؤں کی کہانیاں لکھیں تو مسلمانوں نے بھی اسی انداز پر رسول وجے اور غازی وجے نظمیں قلمبند کیں ۔ ہندو اور مسلمان دونوں نے 'ست پیر' کی کہانیاں پیش کیں اور پداولیاں تخلیق کیں۔ مسلم شعراء نے پہلی بار بنگلا ادب کو رومانی منظوم کہانیاں دیں ۔ 'یوسف زلیخا' ، 'لیلیٰ مجنوں' ، 'منوہر مدھو مالتی' وغیرہ طویل رومانی نظموں کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا ۔ بنگلا زبان و ادب کی ترویج و اشاعت محض بادشاہوں کی سرپرستی کا نتیجہ نہ تھا اس کے اور بھی کئی اسباب و علل تھے ۔ مثلاً اسی زبان میں اسلام کی اشاعت کا کام شروع ہوا ۔ اسلام کے ساتھ بنگالیوں کی قربت ہی نے ہندو اذہان کو مختلف اوہام سے آزاد کرایا ۔ اسی زبان سے ہندو سماج میں تبدیلی پیدا ہوئی اور خصوصاً بنگال کی ثقافتی زندگی میں ترقی یافتہ فارسی ادب کے گہرے اثرات مرتب ہوئے ۔

اسلامی موضوعات

اگرچہ بعض مسلمان مصنفین پہلے فارسی میں اور پھر بعد میں اردو میں بھی تخلیقی کام کرتے تھے، لیکن اکثریت نے بنگالی زبان ہی کو ذریعۂ تخلیق بنایا ۔ صوفیہ ، خاص طور پر چشتیہ صوفیہ کی محافلِ سماع میں بنگالی گیت گانے کی اجازت تھی ۔ بعض صوفیہ نے نہ صرف خود بنگالی زبان میں مذہبی گیت لکھے بلکہ دوسرے شعراء سے بھی لکھوائے تا کہ مذہبی شعور پیدا ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ شعراء نے اپنے پیروؤں کے متعلق طویل نظمیں لکھیں ۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ انہوں نے نہ صرف مذہبی مقصد کے پیشِ نظر یہ نظمیں لکھیں ، خود پیر ان کو ایسی نظمیں لکھنے کی ہدایت کرتے تھے اس طرح ۱۰۰۰ء تک ایک بنگالی ادبی اسلوب کی روایت پیدا ہوئی ، لیکن اکثر مسلمان شعراء کو قدامت پرست علماء کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ چنانچہ انہیں بنگالی کو ادبی ذریعۂ اظہار

کے طور پر اپنانے کا جواز دینا پڑا ۔ اسی بنا پر شاہ محمد صغیر نے جوکہ اولین مسلم شاعر تھا ، (بقول ڈاکٹر انعام الحق) مندرجہ ذیل لفظوں میں یوں جواب دیا :

"لوگ اس ڈر سے بنگالی میں کوئی کتاب نہیں لکھتے کہ لوگوں کو ان کے متعلق غلط فہمی پیدا ہوگی ۔ میں نے اس پر غور کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ ایک غلط خیال ہے ۔ اس لیے کہ جو کچھ کہا گیا ہے اگر حقیقت پر مبنی ہے تو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ کس زبان میں کہا گیا ہے ۔ زبان انسانی خزانے میں ایک قیمتی ہیرا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے اس مذہبی داستان کو انسانی محبت اور وافر جذبات سے بیان کیا ہے" ۔ (یوسف زلیخا)

بلکہ ۱۶۹۰ء میں عبدالحکیم نے بڑی جرأت سے کہا :

"خدا تمام زبانیں سمجھتا ہے خواہ وہ بنگالی ہو ، ہندوستانی ہو یا کوئی اور دوسری ۔ وہ لوگ صوفیانہ علم سے بے بہرہ ہوتے ہیں ، جو ہندوؤں کی زبان کو نا پسند کرتے ہیں ۔ بنگال میں پیدا ہو کر بنگالی زبان سے نفرت کرنے والے کی پیدائش پر مجھے شک ہے ۔ ان لوگوں کو جو بنگالی سیکھنے سے نفرت کرتے ہیں بنگال سے نکل جانا چاہیے" ۔ (یوسف زلیخا)

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی کے مسلمان شعراء بنگالی میں لکھنے میں کوئی عار نہیں سمجھتے ۔ نہ ہی اس کے لیے کوئی وجہ جواز ڈھونڈتے ہیں ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ بنگال کی آزاد سلطنت کے دور میں بنگالی کو نہ صرف ہندوؤں اور مسلمانوں نے قبول کر لیا بلکہ دونوں اسے مؤثر انداز میں استعمال کرنے لگے ۔

عوام میں اسلام کی تعلیمات سے بنگلا زبان میں نیا خون دوڑ گیا تھا ۔ صوفیہ ، علماء اور مشائخ نے دین و مذہب کی ترویج و اشاعت کے لیے مقامی زبان ہی کا سہارا لیا کیونکہ مقامی زبان ہی کے ذریعہ وہ براہِ راست عوام سے رابطہ پیدا کر سکتے ہیں ۔ ان کو اس بات کا بھی شدید احساس تھا کہ نو مسلموں کو اسلامی تعلیمات سے بہرہ ور کرنے کے لیے فارسی اور عربی زبانیں سودمند ثابت نہیں ہو سکتیں کیونکہ عوام ان زبانوں سے نا آشنا تھے ۔ چنانچہ انہوں نے اسلامی تعلیمات کو مؤثر بنانے کا کام بنگلا زبان ہی میں شروع کیا ۔ یہ بنیادی نکتہ اس عہد کے شعراء اور علماء کی سمجھ میں بخوبی آ گیا تھا ۔ چنانچہ انھوں نے دینی موضوعات پر نظمیں لکھیں ۔ مختصر بھی ، طویل بھی ، اور جیسا کہ

اوپر ذکر ہو چکا ہے ، سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کی سرپرستی میں جو اپنی قدردانیٔ علم اور روشن خیالی کی وجہ سے شہرت پا چکے تھے شاہ محمد صغیر نے 'یوسف زلیخا' لکھی ۔ یہ نظم بیک وقت موضوع کے لحاظ سے مذہبی بھی ہے اور رومانی بھی ۔ اس کی تخلیق سے بنگلا ادب کو ایک نیا رخ ملا ، کیونکہ اس نظم کے بعد سے ایسی نظموں کے لکھنے کا رواج چل پڑا ۔ بنگلا شعراء کے لیے یہ موضوع قطعی نیا تھا کیونکہ رومانی موضوع پر اس سے پہلے کوئی چیز سامنے نہیں آئی تھی ۔ خصوصاً مسلم شعراء نے اپنے موضوعات میں جدید خیالات اور جدید عناصر پیش کرکے بنگلا کے افق کو وسعت دی ۔ انہوں نے نہ صرف خالصتاً مذہبی ، تاریخی اور رومانی اور ایسے موضوعات پر جن کا تعلق اسلام اور مسلم سرفروشوں کے محیر العقول کارناموں سے تھا نظمیں لکھیں ، بلکہ ان میں اسلامی روایت کا وہ انسانی پہلو بھی شامل کیا جس کی بنا پر اسلام دنیا میں عالمگیر مذہب بن کر ابھرا ہے ۔

حقیقت نگاری

مسلم شعراء نے اس عہد میں جو تاریخی نظمیں لکھی ہیں ان میں ایسے کردار آئے ہیں جو خیالی بھی ہیں اور حقیقی بھی ۔ لیکن یہ سارے کردار اسی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں جس میں ہم اور آپ بستے ہیں ۔ ان کے خیالات و جذبات اور تصورات و احساسات وہی ہیں جو اس دنیا کے عام افراد کے ہیں ۔ یہ کردار آہ و فریاد بھی کرتے ہیں اور قہقہہ لگا کر خوشی و مسرت کا اظہار بھی ۔ ان کے سینوں میں وہی حساس دل ہے جو مرکزِ علم و آگہی بھی ہے اور منبعِ خطا و عصیاں بھی ۔ غرضیکہ انہوں نے بنگلا ادب کو حقائق سے روشناس کرایا ۔ یہ موضوعات اور خیالات ایسے تھے جن سے ہندو شعراء بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے ۔ اس کے نتیجے میں بنگلا ادب میں حقیقت پسندی کی طرف رجحان بڑھا ۔ ظاہر ہے اس طرح شاہ محمد صغیر نے ہم عصر شعراء کے لیے نئی راہیں کھول دیں کیونکہ پندرھویں اور سولھویں صدی میں بیشتر مسلم شعراء نے عشق و محبت ہی کو بنیاد بنا کر اپنے جذبات کا اظہار کیا ہے ۔ ان شعراء میں برید خان کو ممتاز حیثیت حاصل ہے ۔ انہوں نے 'حنفیہ و کائرا پاری' لکھی ۔ اسی ضمن میں رونا غازی کی 'سیف الملوک' اور دولت وزیر بہرام خان کی 'لیلٰی مجنوں' بھی قابلِ ذکر ہیں ۔

تاریخی موضوعات

رومانی اور عشقیہ داستانوں کے علاوہ اس عہد کے مسلم شعراء نے تاریخی واقعات

کو بھی پیش نظر رکھا ۔ سلطان یوسف شاہ کے درباری شاعر زین العابدین نے اس موضوع پر نظم 'رسول وجے' لکھی ۔ اس میں پیغمبر اسلام ؐ کی فتوحات کا ذکر ہے ۔ اس شاعر کا دعویٰ ہے کہ اس نے اس نظم کا مواد 'ایک کتاب' سے لیا ہے ۔ لیکن یہ نہیں بتایا کہ کس کتاب سے کیا خیال لیا ۔ گمان کیا جاتا ہے کہ اس نے کسی فارسی کتاب سے استفادہ کیا ہوگا ۔ یہ نظم بھی اتنی مقبول ہوئی کہ دیگر شعراء نے رسول وجے پر بہت سی نظمیں لکھیں ۔ تاریخی منظوم داستانوں میں ہم شیخ فیض اللہ کی 'غازی وجے' کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے ۔ اس نظم کے مرکزی کردار شیخ اسماعیل غازی ہیں جو سلطان بربک شاہ کے مشہور سپہ سالار بھی تھے اور بزرگ بھی ۔

دینی اور مذہبی تخلیقات کا اثر

صوبۂ بنگال کے مسلمانوں کی تہذیبی و ثقافتی زندگی میں ان دینی و مذہبی تخلیقات نے جو بنگلا زبان میں تحریر کی گئیں نمایاں اور نہایت اہم کردار انجام دیا ہے ۔ ان تصانیف کو بنگلا زبان میں اسلامی موضوعات میں اولیت حاصل ہے ۔ بنگال کے مسلم فرمانرواؤں ، صوفیوں ، عالموں اور بزرگوں نے متفقہ طور پر محسوس کر لیا تھا کہ اسلام کی ترویج و اشاعت کے لیے مقامی زبان میں مذہبی امور پر تصانیف اہم کردار انجام دے سکتی ہیں ۔ وہ اس بات پر بھی متفق ہو چکے تھے کہ غیر اسلامی عقیدے اور رسومات جو مسلمانوں کی زندگی میں داخل ہوتی جا رہی تھیں ان کا سد باب اسلامی تصانیف ہی کے ذریعے کیا جا سکتا تھا ۔ چنانچہ اس عہد میں جو شعراء موجود تھے انہیں ان کے فرائض سے آگاہ کیا گیا ۔ سلطانِ وقت نے ان کی ہر طرح سے سرپرستی کی اور یوں اسلامی موضوعات پر تخلیقات منظر عام پر آنے لگیں ۔ ان کتابوں سے نہ صرف عقیدوں اور توہمات سے مسلمانوں کو محفوظ کیا گیا جو آہستہ آہستہ ان کی زندگی میں در آئے تھے بلکہ بنگلا ادب بڑے قیمتی شہپاروں سے بھی مالا مال ہوتا گیا ۔

سیاسی اور سماجی کش مکش

چودھویں صدی کا آخری عشرہ بیک وقت سیاسی اور مذہبی کش مکش کا زمانہ رہا ہے ۔ بدھ مت ، جس کو پال خاندان کے عہد میں حیرت انگیز مقبولیت حاصل ہوئی تھی ، سین عہد میں اس کی جڑیں تقریباً کاٹ دی گئیں ۔ برہمنوں کا تسلط کیا ہوا ، وہ ہندو مت اور سنسکرت بھاشا کے علاوہ اور کسی کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہ تھے ۔ انہوں نے مقامی زبان تک کو معاف نہ کیا ۔ بدھ بھکشوؤں پر انسانیت سوز مظالم ڈھائے گئے چنانچہ انہوں نے گوشۂ گمنامی اختیار کر لیا ۔ ہندو نہ صرف تعداد میں زیادہ تھے

بلکہ سارے ملک کا اقتدار ان ہی کے ہاتھوں میں تھا ۔ سماج میں وہ عزت و احترام کی نظروں سے دیکھے جاتے تھے ۔ اقتصادی میدان میں بھی ان کا کوئی حریف نہ تھا ۔ مختصر یہ کہ مسلم فتوحات سے پہلے تک سماجی اور مذہبی امور میں برہمنوں کی قیادت تھی ۔ جین مت پہلے ہی ہندوؤں کے مظالم کی تاب نہ لا کر قریب قریب ختم ہو چکا تھا ، بدھوں میں مایوسی اور شکستہ پائی کی لہر دوڑ گئی تھی ۔ وہ غیب سے کسی ایسی طاقت کے منتظر تھے جو برہمنوں کے دستِ تظلم کو مروڑ کر رکھ دے اور جب ۱۲۰۱ء میں اختیار الدین بختیار خلجی نے بلال سین کو ندیا سے راہِ فرار اختیار کرنے پر مجبور کیا تو ان بھکشوؤں نے سکھ کی سانس لیتے ہوئے کہا کہ خدا نے آخرکار ہماری دعائیں سن لیں ۔

فتح ندیا کے بعد مسلمانوں نے آہستہ آہستہ سیاسی برتری قائم کر لی ۔ ان کا نظامِ حکومت اتنا عادلانہ اور پر امن تھا کہ مقامی آبادی کی طرف سے کسی قسم کی مخالفت کا اظہار نہیں کیا گیا ۔ انہوں نے مساوات اور اخوت کا پیغام دیا اور چھوت چھات کی انسانیت سوز رسوم ختم کر دیں ۔ وہ اپنے ساتھ جو مذہب ، معاشرہ اور تہذیب لے کر آئے تھے اس میں کوئی تفریق نہ تھی ۔ امیر اور غریب مذہبی لحاظ سے برابر ہو گئے ۔ انہوں نے سماجی نظام کے جدید خیالات پیش کیے جن کا اثر ہندو سماج پر بھی ہوا ۔ نچلے اور متوسط طبقے کے علاوہ برہمن طبقے کے بیشتر افراد بھی اسلام کے مساویانہ نظام اور اعلیٰ تہذیب و ثقافت سے متاثر ہو کر مسلمان ہو گئے ۔ بالخصوص نچلے طبقے کے ہندو دیکھ رہے تھے کہ برہمن سماج نے ان کی ترقی کی ساری راہیں مسدود کر دی ہوئی ہیں ۔ مذہبی اداروں میں ان کا داخلہ اور سنسکرت زبان کا سیکھنا ان کے لیے ممنوع ہے ۔ زندگی کی ساری آسائشیں اور لذتیں صرف ایک طبقہ کے لیے وقف ہیں ۔ وہ حاکم ہیں اور محکوم کے لیے انصاف کے لیے زبان کھولنا موت کو دعوت دینا ہے ۔ حقارتیں اور ذلتیں ان کا مقدر بن چکی ہیں ۔ ظاہر ہے اس عمل کا کوئی ردِّ عمل ہونا تھا ، سو ہوا ۔ اسلام نے ان کو معاشرتی پابندیوں سے آزادی دلوائی ۔ ان کے احساسات و خیالات پر جو پہرے بٹھا دیئے گئے تھے وہ ہٹا دیے گئے ۔ اب وہ ایک نئے نظامِ حیات سے دو چار ہوئے جسے انہوں نے خوشی سے قبول کر دیا ۔

لیکن برہمنیت کو یہ سب کچھ ایک آنکھ نہ بھایا ۔ اسلام کے خلاف محاذ آرائی ہو رہی تھی کہ چیتنیا کا پیغامِ مساوات فضا میں گونجا ۔ اگرچہ چیتنیا نے پیغام اخوت و مساوات کی صدا بلند کرکے ہندوؤں کو اسلام کے تاثرات سے بچانے کی کوشش کی ، لیکن برہمنوں

کو اس میں اپنے لیے خطرہ محسوس ہوا ۔ انہوں نے چتنیا کی تعلیم کے خلاف مسلم حکمران وقت سے شکایت کی ۔ الهین چونکہ اس شکایت میں کوئی وزن نظر نہیں آیا تھا اس لیے چیتنیا کی تبلیغ میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالی گئی ۔ برہمنوں کو جب ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا تو وہ سنسکرت زبان و ادب کی طرف متوجہ ہوئے ۔ وہ قدرتی طور پر اسلام کی بڑھتی ہوئی قوت کو دیکھ کر بہت پریشان تھے ۔ راڑھ کی برہمن جاتی نے 'راجادت خان' یا 'دت خاص' کی جو تصویر اتاری ہے وہ اس پریشانی کی قدیم ترین مثال ہے جو ہندو سماج کو لاحق تھی ۔ ۱۳۵۵ء میں سلطان نصیر الدین محمود شاہ کے عہد میں راجا دت خان ایک مذہبی اور سماجی ادارے کا سربراہ تھا ۔ اس ادارے کا نام 'جاتی مالا کاچاری' تھا ۔ اس ادارے کی طرف سے راجا دت خان نے راڑھ کے برہمنوں کے ۵۷ فرقوں کو متحد کرنے کی اپنے طور پر ہر ممکن کوشش کی ، لیکن اس کے باوجود ان کی بے اطمینانی دور نہ ہو سکی ۔ چنانچہ چند برسوں کے بعد ادے ناچاریہ بھاد وڑی شمالی بنگال کے برہمنوں میں 'پاٹی' اور 'کاپ' کو ملا کر 'پریورت مرجادا' یعنی تنظیم کی اصلاح شدہ شکل پیش کی ۔ اس سے بھی کچھ حاصل نہ ہوا تو ۱۴۸۰ء میں 'دیوی ور گھٹک' نے راڑھ کی اونچی سماج کو ۳۶ 'میلوں' میں محدود کر دیا ۔ ۱۴۸۵ء میں دھرو بانند مصرا نے 'مہاو نگشاولی' تصنیف کی لیکن اس سے بھی سماجی اضطراب دور نہ ہو سکا ۔ (مسلم بانگلا ساھتیہ ۔ ڈاکٹر انعام الحق ، ص ۴۸ - ۴۹) ۔

اس طرح قدامت پسند برہمنوں کی تشویش برابر بڑھتی گئی اور انہوں نے یہ صدا بلند کی : ''ہمیں بچاؤ ، ہمیں بچاؤ'' ۔ یہ صدا صوبے کے ایک حصہ سے لے کر دوسرے حصے تک جنگل کی آگ کی طرح پھیل گئی ۔ حسین شاہ کے عہد میں ندیا میں جو سنسکرت کی ترویج و ترقی کا سب سے اہم مرکز خیال کیا جاتا تھا ، پنڈت رگھونندن اور رگو ناتھ شرومنی نے قدامت پسند ہندوؤں کی قیادت سنبھالی ۔ اس قیادت کا مقصد ہندو سماج کے غیر مساویانہ نظام کی پیدا کردہ بے انصافیوں پر پردہ ڈالنا تھا ، لیکن اس میں بھی کامیابی نہ ہوئی ۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندو سماج ، دھرم ، تہذیب اور ثقافت کا ایک پہلو بھی ایسا نہ تھا جس کو اسلام نے متاثر نہ کیا ہو ۔ ہندو سماج اس سے مشتعل ہو گیا ۔ چنانچہ 'پریم بلاس' میں ہندوؤں کی ناراضگی ، خفگی اور اشتعال انگیزی اس طرح ظاہر کی گئی ہے :

''اس کلجگ میں لوگ بد قماش ، بد اطوار اور ظالم ہو گئے ہیں جس کا سب سے بڑا سبب غیر ملکیوں کا اقتدار پر قبضہ ہے'' ۔ (ترجمہ)

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے ، مسلم حکمران اسلام کے بنیادی اصولوں پر سختی سے کاربند تھے ۔ انہوں نے مقامی آبادی کے دلوں کو جیتنے اور ان پر حکومت کرنے کے لیے ایسے حقیقت پسندانہ اور دانشمندانہ اقدام کیے جن سے بڑے اچھے نتائج نکلے ۔ خانقاہوں اور مدرسوں نے بھی اسلامی تعلیمات کی اشاعت میں بڑی اہم خدمات انجام دیں ۔ خانقاہوں میں مناظرے ہوتے اور جو ہندو ان مناظروں میں شریک ہوتے وہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے تھے ۔ ان خانقاہوں میں علماء اور صوفیہ کی مذہبی زندگی بھی غیر مسلموں کے لیے باعثِ کشش رہی ۔ وہ ذات پات سے بے نیاز تھے ۔ خانقاہوں کے دروازے ہر طبقہ کے لوگوں کے لیے شب و روز کھلے رہتے تھے ۔ کسی فرد کے لیے بھی کوئی پابندی نہ تھی ۔ یہ علماء اور صوفیہ سبھوں کے ساتھ خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلمان ، امیر ہوں یا غریب ، عالم ہوں یا جاہل ، خندہ پیشانی اور محبت سے پیش آتے تھے ۔ مدرسوں کی فضا بھی ایسی ہی پر کشش ہوتی تھی ۔ ان کا فیض ہر طبقے کے لیے یکساں تھا ۔ مسلمانوں کی اس رواداری ، محبت ، مساوات اور اخوت کا نتیجہ تھا کہ بنگال کی اکثریت نے مسلم حکمرانوں کے ساتھ ہر طرح سے تعاون کیا اور اس طرح بنگال میں مسلمان پھیلتے اور مستحکم ہوتے گئے ۔

مسلمان حکمران جب بنگال آئے تو ان کی زبان یا تو فارسی تھی یا عربی ۔ زمامِ حکومت سنبھالنے کے وقت اب یہاں انہوں نے فارسی کو سنسکرت کی جگہ دی ۔ یعنی حکومت کا اب سارا کام سنسکرت کی بجائے فارسی میں ہونے لگا ۔ عربی مذہبی امور کے لیے وقف رہی ۔ فارسی ترقی یافتہ زبان تھی ۔ اس میں اب تک کئی ایک مشہور شاعروں کی تخلیقات دنیا کی توجہ اپنی طرف مبذول کرا چکی تھیں ۔ ان تخلیقات میں تصوف بھی تھا ، حسن و عشق بھی اور فلسفۂ حیات بھی ۔ یہ زبان بنگال میں اس تہذیب کی نمائندہ بن کر آئی جس کے اثرات دور دور تک پھیل چکے تھے ۔ نو مسلم کائستھوں اور برہمنوں نے اس زبان کے ادب کو اسی زبان میں پڑھا تو ان کو اپنی زبان کی کم مائگی کا احساس ہوا ۔ کیونکہ ان کی زبان میں نہ معرفت کی باتیں تھیں ، نہ عشق و محبت کی حقیقت پسندانہ داستانیں ، اسرارِ حیات پر کوئی گہری نظر تھی اور نہ روزمرہ کی زندگی سے متاثر دلپذیر گیت ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے مسلمانوں کی تہذیب اپنانے کے ساتھ ساتھ ان کی زبان کے متنوع مضامین سے بھی استفادہ کرنا شروع کیا ۔ اس تہذیب میں انھیں وہ روشنی نظر آئی جو ان کی اپنی محدود زندگی کو منور کر گئی ۔ یہ تہذیب ان کی برسوں کی تشنگی کو بجھانے میں کامیاب ثابت ہوئی ۔ یہ تشنگی میل جول ، بھائی چارہ ، مساوات اور سماجی انصاف کی تھی ۔ انہوں نے اس تہذیب کو اپنایا اور پھر رفتہ

مقامی اثرات قبول کرکے ایک نئی تہذیب پروان چڑھی ، یعنی بنگالی مسلم تہذیب ۔ یہ عہد در اصل عہدِ کش مکش تھا ۔ اس عہد میں وہ معاشرہ دم توڑ رہا تھا جو پہلے ہی سے انحطاط پذیر تھا اور ایک ایسے معاشرے میں لوگ گھل مل رہے تھے جس میں سنہرے مستقبل کی نوید تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ اس عہد میں ، یعنی اس عہدِ کش مکش میں ، کوئی قابلِ ذکر ادب پیدا نہ ہو سکا ۔

فصل (ب)

۱۳۰۰ء کے لگ بھگ مسلمانوں اور ہندوؤں نے بنگلا میں لکھنا شروع کیا ۔ دونوں نے ابتدا میں اپنے اپنے مذہب کے بارے میں نظمیں لکھیں ۔ ہندوؤں کو مسلم حکمرانوں کی سرپرستی ، ان کی حکومت کی آزاد فضا اور مسلم شعراء کی تخلیقات میں پائی جانے والی جدید روایات نے لکھنے پر ابھارا ۔ انہوں نے بھی سنسکرت کی بجائے بنگلا ہی کو اپنے اظہار کا ذریعہ بنایا اور دیکھتے دیکھتے معرکہ آراء چیزیں تخلیق کیں ۔ بلا شبہ یہ دور بنگلا ادب میں نشاۃ الثانیہ کا دور کہلائے گا ۔ کیونکہ مسلمانوں کے ساتھ میل جول کی وجہ سے اسی دور میں ہندو سماج کی تخلیق ہوئی تھی ۔ وسنو مت ، وشنو ادب اور منسا منگل اس تغیرِ عظیم کے بہترین نمونے ہیں ۔

ادب میں اصلاحی عنصر

مسلم اور ہندو شعراء نے اس عہد میں مذہبی نظمیں تخلیق کرنے کے علاوہ مذہبی صحیفوں کے ترجمے بھی کیے ۔ لیکن اس سلسلے میں ایک بات ذہن نشین کرنے کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلم شعراء نے جو بھی مذہبی نظمیں لکھیں یا جن مذہبی کتابوں کے ترجمے کیے ان میں مذہب سے زیادہ انسانی جذبات و احساسات کو دخل ہے ۔ ان میں رومان کا عنصر نمایاں ہے اور یہ رومان اسی دنیا کا ہے ۔ اس میں نہ مافوق البشریت کی باتیں ہیں اور نہ پریوں اور جنوں کی پر اسرار کہانیاں ۔ پہلی بار بنگلا ادب میں انسانی احساسات و جذبات کی ترجمانی ہوئی ۔ ورنہ اس سے پہلے دیویوں اور دیوتاؤں کے محیر العقول کارناموں کے علاوہ اور کچھ نہ ہوتا تھا ۔ مسلمان بنگال میں فاتح کی حیثیت سے ضرور آئے تھے لیکن ان کے کردار و عمل سے کبھی ظاہر نہ ہوا کہ وہ مقامی آبادی کو اپنا غلام سمجھتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوؤں نے ان کے ساتھ پورا پورا تعاون کیا ۔ تاریخ کے صفحات شاہد ہیں کہ جب مسلمانوں نے بنگال کو فتح کیا اس وقت ہندو سماج کا شیرازہ بکھر چکا تھا ۔ غیر برہمنوں اور خصوصاً نچلی ذات کے ہندوؤں اور بدھوں پر برہمنوں کی

سختیاں بڑھ گئی تھیں ۔ سماجی زندگی کو ہر قسم کی بد عنوالیوں نے دیمک کی طرح چاٹ لیا تھا ۔ اس عہد کا سنسکرت ادب ان بد اخلاقیوں اور بد عنوانیوں سے پر ہے ۔ کوی دھوئی کی 'پوانا دھوتا' اور کوی سندھیاکر نندی کی 'رام چرت' سے ظاہر ہوتا ہے کہ سین خاندان کے راجا مندروں کی دیکھ بھال کے لیے نوجوان برہمن دیو داسیوں کو جو ودھوک ہو جاتی تھیں مامور کرتے تھے ۔ اعلیٰ طبقے کے با اثر ہندوؤں کے لیے لذت کوشیوں اور ہوسناکیوں کی یہ جیتی جاگتی تصویریں تھیں ۔ اس رسم نے ہندو سماج کے اخلاق پر کاری ضرب لگائی اور یوں سماجی زندگی کا ہر شعبہ کمزور ہو گیا ۔ کوی وریہاسپتی کے بقول "اس عہد کی ناریوں کو جنسی لذت پرستی کا شکار بنایا جاتا تھا" (بانگلر اتیہاس از نہار رائے ۔ ص ۵۲۵) ۔ گیتا گووند جیسی کتابوں کے گیت جن میں جنسیات کو کافی دخل ہوتا تھا درباروں اور بڑے بڑے اجتماعوں میں پڑھے جاتے اور سامعین ان گیتوں کو سن کر بہت محظوظ ہوتے ، لیکن مسلمانوں کے ہاتھوں فتح بنگال کے بعد جو اپنے ساتھ صالح معاشرہ لائے تھے ، برہمنوں کی بالا دستی ختم ہو گئی ۔ خود برہمنوں کے اندر متعدد اصلاحی تحریکوں نے جنم لیا ۔ اصلاح کی ضرورت کے احساس سے ہندو سماج مذہبی انقلاب سے دوچار ہوا اور یہ انقلاب چیتنیا کے وشنو مت کی شکل میں ظاہر ہوا ۔ چیتنیا کا وسنو مت ہندو سماج کے لیے زبردست چیلنج تھا ۔ اس نے سماج میں پھیلی ہوئی متعدد خرابیوں کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ، کیونکہ وشنو تقدس کا کا علم بردار بن کر نمودار ہوا تھا ۔

وشنو پد اولیاں

۱۲۰۰ء سے پہلے ہندوؤں نے جو کچھ بھی لکھا اس کے موضوعات تھے ۔ ۔ ۔ مذہبی دیوتا ، دھرم پشتک ، شیو ، درگا اور مختلف قسم کے پوجا اور تہوار ۔ لیکن یہ کتابیں موضوعات کے لحاظ سے نہ اعلیٰ تھیں اور نہ معیاری ۔ لیکن چودھویں اور پندرھویں صدی میں جو وشنو پداولیاں لکھی گئیں وہ موضوع اور معیار ہر دو لحاظ سے بلند پایہ کی تھیں ۔ چودھویں صدی میں وشنو مت کے خیالات معزز و ممتاز افراد کی حسیات کا ارتقا ہیں ، لیکن پندرھویں صدی کی وشنو تحریک ایک سماجی انقلاب ہے ۔ وشنو پداولیوں کا موضوع محبت ہے ۔ ان میں رادھا اور کرشن کو دیوی اور دیوتا کے روپ میں نہیں انسانی روپ میں پیش کیا گیا ہے ۔ چنانچہ ان کی محبت بھی انسانی عقل و آگہی سے باہر کوئی شے نہیں ہو سکتی ۔ یہ محبت جس طرح رادھا کرشن کی ہے اسی طرح ایک عام مرد اور عورت کی بھی ۔ پداولی محبت کا بھاؤ چونکہ انسانی محبت کو نظر انداز کرکے کوئی نیا روپ اختیار نہیں کرتا اس لیے اس کی پرستش انسانی قلب و روح کے لیے باعثِ کشش ہے ۔

رادھا کرشن کی 'پریم لیلا' ، شاستر کی 'کتھا' ہو تو ہو ۔ ادب کے اندر اور انسانی زندگی میں یہ محبت اس روپ میں کبھی نظر نہ آئی جو روپ اس نے ایک الگ مذہب کے ماننے والے یعنی مسلم حکمرانوں کے عہد میں اختیار کیا ۔ اس سلسلے میں چنڈی داس اور ودیا پتی کے گیت پیش کیے جا سکتے ہیں ۔ چنڈی داس اور ودیا پتی روایتی رسم و رواج پر یقین نہیں رکھتے تھے ۔ ودیا پتی نے شیو دیوتا کو ماننے کے باوجود وشنوی فلسفہ کے بلند پایہ کیرتن تخلیق کیے ہیں اور چنڈی داس نے نچلے طبقے کی ایک دوشیزہ کی محبت میں گرفتار ہو کر برہمن دھرم کے آدرش سے اپنے ہاتھ دھو لیے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس کا سبب کیا ہے ؟ کیا ہم اس کو محض شاعر کا خیال کہیں ؟ برہمنوں کے جس دھرم نے تقریباً سو سال تک دیسی بھاشا کو نچلے طبقہ کی زبان کہہ کر نفرت کی اور اس کو راج درباروں سے دور رکھا ، اسی دیسی بھاشا میں راج سبھا کے برہمن پنڈت ودیا پتی نے لکھا : ''دیسی بھاشا میں کتنی مٹھاس ہے ، اسی لیے نو میں نے اپنے کلام کے لیے میتھلی بھاشا کا انتخاب کیا'' اور چنڈی داس نے لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا ۔ ۔ ۔ ''سب سے اوپر انسان سچا ہے ۔ اس سے اوپر کچھ نہیں'' ۔

شاہ محمد صغیر

صرف چنڈی داس اور ودیا پتی نے ہی محبت کے گیت نہیں گائے بلکہ شاہ محمد صغیر نے 'یوسف زلیخا' کی داستانِ محبت کو بنیاد بنا کر ایک حسین اور دلکش نظم لکھی ۔ بنگلا زبان میں ایسی بلند پایہ تخلیق کا کوئی نمونہ اب تک نہیں ملا ۔ جس سے یہ معلوم ہو کہ شاہ محمد صغیر سے پہلے انسانی محبت کے موضوع پر کسی نے کچھ لکھا ہو ۔ بلا شبہ چنڈی داس اور ودیا پتی کے گیت محبت کے موضوع پر ہیں ، لیکن ان میں عام انسانوں کی محبت کا معمولی سا بھی عکس نہیں ۔ شاہ محمد صغیر کے پیش رو بنگالی شعراء نے یہ کبھی سوچا تک نہ تھا کہ عام انسانوں کی محبت کے موضوع پر بھی گیت لکھے جا سکتے ہیں ۔ شاہ محمد صغیر نے شعورِ جمال سے بنگلا ادب کو روشناس کرایا اور یوں اس نے ایک نئے دور کی ابتدا کی ۔ جن بدھ شعراء نے دوھے لکھے ہیں ان کے ذہنوں میں بھی یہ بات کبھی نہیں آئی تھی کہ دھرم کے علاوہ بھی شاعری کے دوسرے موضوع ہو سکتے ہیں ۔ ان کے بعد بھی مدت مدید تک مذہب ہی کے موضوع پر شاعری کی گئی ۔ لیکن شاہ محمد صغیر نے اس رواج کے خلاف بغاوت کی اور انہوں نے 'یوسف زلیخا' کی داستانِ محبت کو نظم کیا جس میں انسان کی محبت کو موضوع بنایا گیا اور مذہب کو محض علامت کے طور پر پیش کیا گیا ۔ لہذا اس منظوم کہانی میں ساری باتیں وہی ہیں جو انسانی زندگی سے عبارت ہیں ۔

یوسف زلیخا

'یوسف زلیخا' کی داستانِ محبت پر فردوسی نے بھی طبع آزمائی کی ہے - نو ہزار اشعار پر مشتمل فردوسی کی مثنوی فارسی ادب میں اونچا مقام رکھتی ہے - مولانا عبدالرحمٰن جامی نے بھی اس کہانی کو نظم کیا ہے اور ان کی مثنوی فردوسی کی مثنوی سے بہتر تسلیم کی گئی ہے - جامی ودیا پتی کے ہم عصر تھے - اگر یہ مان لیا جائے کہ ودیا پتی اور چنڈی داس کے مابین کسی وقت ملاقات ہوئی تھی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ چنڈی داس بھی جامی کے ہم عصر رہ چکے ہیں - مسلم حکمرانوں کے عہد میں بنگال کی فضا فارسی کے ممتاز شعراء فردوسی ، رومی ، سعدی ، حافظ اور جامی وغیرہ کے اشعار کی خوشبوؤں سے معطر تھی اور یہ اسی بات کا نتیجہ تھا کہ ودیا پتی ، چنڈی داس اور صغیر کے گیتوں میں حسن و محبت کی دلآویزی پیدا ہو گئی -

صغیر کی نظم نہ تو جامی کے صوفیانہ خیالات کی ہو بہو نقل ہے اور نہ فردوسی کی نظم کا ترجمہ - انہوں نے صرف کہانی کے بنیادی خیالات لیے ہیں اور اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے یہ ان ہی کی جدتِ طبع کا نتیجہ ہے - اس میں مقامی رنگ اس طرح بھرا گیا ہے کہ کہانی غیر ملکی معلوم نہیں ہوتی - اس میں زلیخا کے حسن کی تعریف ان لفظوں میں کی گئی ہے :

ترجمہ : "یہ عطر بیز زلفِ گرہ گیر ہے یا دامِ فریب !
جنت کی کوئی حور ہے یا اسی دنیا کی کوئی عشوہ طراز"
"یہ لجائی ، شرمائی شبابِ نو میں ملبوس دوشیزہ یوں
نظر آ رہی ہے جیسے موسمِ سرما کا چاند تاروں کے
جھرمٹ میں ہوتا ہے" -

ایک جگہ زلیخا کی اضطرابی کیفیت کی تصویر شاہ صغیر نے یوں کھینچی ہے :

ترجمہ : "آج یہاں ہے تو کل وہاں ، غرضیکہ اس کے پاؤں میں زنجیر نہیں
صبح و شام اور دن رات بیقراری کا عالم ہے
اس کا جی چاہتا ہے کہ بس آنکھیں تارے گنتی رہیں
اور تاروں ہی کو اپنے دکھ بھرے دل کی کہانی سناتی رہے" -
"رات دن افسانے یاس و حسرت سناتی رہتی ہے اب
تو اس کا من بھی آتشِ فراق سے تپ اٹھا ہے" -

شاہ محمد صغیر نے 'یوسف زلیخا' کے ابتدائیہ میں سلطان غیاث الدین اعظم کی تعریف یوں کی ہے - اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ بنگلا زبان کو مسلمان بادشاہوں کی سرپرستی اور مسلم شعراء کے کلام نے کس قدر وسعت دی :

ترجمہ : ''میں اپنے ظل اللہ کے سامنے سر نگوں ہوتا ہوں
جس کے راج میں شیر اور بکری نڈر ہو کر پانی پیتے ہیں
بادشاہوں میں وہ سب سے زیادہ متقی اور زاہد ہے
دنیا کا خیال ہے کہ وہ خدا کا اوتار ہے
انسانوں میں وہ پیکرِ صداقت ہے
وہ غیاث ہے ، بادشاہِ اعظم ، دنیا کا منتخب انسان ہے
محمد صغیر کی یہی خواہش ہے کہ بادشاہ کو فتح حاصل
ہو اور شکست چاہتا ہے اپنے بیٹے اور شاگرد کی - وہ
بادشاہ کا ناچیز خادم ہے ، اور اس دنیا میں اس کی
عظمت کا نغمہ خواں'' -

شاہ محمد صغیر نے بنگلا میں مذہبِ اسلام کے بارے میں جو کچھ تحریر کیا اس میں سب سے بڑا مقصد یہ پوشیدہ تھا کہ مقامی آبادی کو اسی زبان کے ذریعے اسلام کی تعلیمات سے روشناس کرایا جائے - انہوں نے اس اندیشے کو بھی بے بنیاد ٹھہرایا کہ بنگلا میں مذہبی مضامین پر کچھ تحریر کرنا گناہِ عظیم کا مرتکب ہونا ہے - 'یوسف زلیخا' میں اپنے خیال کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ بنگلا میں مذہب پر کچھ تحریر کرنا در حقیقت ان کا دینی اور مذہبی فریضہ ہے ، کیونکہ اس طرح عوام کو اپنے ماضی کے عظیم ورثہ کا علم ہوگا - شاہ محمد صغیر نے اسی جذبے کے ماتحت یہ نظم تحریر کی -

افضل اور کوی مزمل

کوی افضل علی نے سلطان نصرت شاہ کے عہدِ فرماں روائی (۱۵۱۹ء - ۱۵۳۲ء) میں نظم 'نصیحت نامہ' لکھی - یہ نظم بنگلا میں لکھی گئی تاکہ عوام اسلام کے بنیادی اصولوں سے واقف ہو سکیں - اس میں قرآنِ مجید اور احادیث کی باتیں بڑی خوبی سے بیان کی گئی ہیں - اگرچہ یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ یہ کتاب کب تحریر کی گئی البتہ سب کو اس پر اتفاق ہے کہ اس تصنیف کو لگ بھگ دو سو سال گذر چکے

ہیں ۔ کوی مزمل کا شمار بھی قدیم بنگلا شاعروں میں ہوتا ہے ۔ انہوں نے 'نیتی شاستر' اور 'ساعت نامہ' بھی لکھی ۔ ان کا تعلق سلسلۂ صوفیہ سے تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مشہور ولی اللہ بدر عالم کے مرید تھے جو کچھ روز کے لیے چاٹگام تشریف لائے تھے اور جن کا وصال ۱۴۴۰ء میں صوبۂ بہار میں ہوا تھا ۔ شاہ محمد صغیر کی طرح مزمل کا بنگلا زبان کو ذریعۂ اظہار بنانے کا مقصد بھی یہی تھا کہ عوام بآسانی اسلام کے بنیادی اصولوں سے واقف ہو سکیں اور ان کے مطابق اپنی روزمرہ زندگی کو ڈھال سکیں ۔ مثلاً انہوں نے کہا ہے :

"لوگ عربی میں سمجھ نہیں سکیں گے ۔ اس لیے میں نے عوام کی زبان میں یہ تحریر کیا ہے" ۔

'نیتی شاستر' میں بہتر زندگی گزارنے اور اخلاق کو سنوارنے کے اصول بتائے گئے ہیں ۔

'ساعت نامہ' ان کی دوسری تصنیف ہے جس میں تصوف سے بحث کی گئی ہے ۔

فیض اللہ

فیض اللہ نے بھی بنگلا زبان ہی میں دینِ اسلام کی خصوصیات اور اس کے اصول بیان کیے ہیں ۔ یہ اپنے عہد کے بہت بڑے عالم تھے ۔ انہوں نے 'غازی وجے' تصنیف کی ہے جس کی بنیاد رکن الدین ربک شاہ کے سپہ سالار شاہ اسماعیل غازی کی داستانِ شجاعت پر رکھی گئی ہے ۔ ان کی ایک اور تصنیف 'زنالیر چوتیشہ' ہے ۔ اس میں امام زین العابدینؒ کا نوحہ اور داستانِ کربلا بیان کی گئی ہے ۔ 'چونتیسہ' بنگلا شاعری کی وہ صنف ہے جس میں کل ۳۴ مصرعے ہوتے ہیں اور ہر مصرعہ نمبروار بنگلا حروفِ تہجی کے ایک صحیح حرف سے شروع ہوتا ہے ۔ یہ مرثیے کی ایک قسم کے طویل نوحے ہوتے ہیں ۔ یہ نظم بھی اسی قسم کی ہے ۔ اس میں دوسری کوئی نمایاں خصوصیت نہیں ۔ (مسلم بنگالی ادب ، ڈاکٹر انعام الحق ۔ ص ۱۰۲) ۔

اگرچہ یہ تصانیف تاریخی اعتبار سے کسی اہمیت کی حامل نہیں ، لیکن ان سے دو اہم فوائد حاصل ہوئے ۔ اول مسلم صوفیہ ، اولیاء اور اصحابِ سیف و قلم کے کارناموں سے عوام روشناس ہوئے اور دوئم ہندو دیویوں اور دیوتاؤں سے متعلق ان گمراہ کن خیالات سے مسلمانوں کو محفوظ کیا گیا جو ان کی روزمرہ زندگی میں داخل ہو گئے تھے ۔ فیض اللہ سولھویں صدی کے وسط میں افقِ شاعری پر نمودار ہوئے ۔

زین الدین

پندرھویں صدی کے آخری دور میں مذہبی موضوعات پر ایک اور 'رسول وجے' معرضِ وجود میں آئی - جس کے خالق زین الدین ہیں - 'رسول وجے' میں تاریخی واقعات سے زیادہ روایات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے - تحقیقات سے پتہ چلا ہے کہ زین الدین سلطان یوسف شاہ (۱۴۷۴ء - ۱۴۸۱ء) کے دربار سے وابستہ رہ چکے ہیں -

بیانیہ نظمیں

'یوسف زلیخا' کو بنگلا زبان کی سب سے پہلی بیانیہ نظم کہا جا سکتا ہے - اس سے پہلے اس صنف میں کسی شاعر نے کبھی طبع آزمائی نہیں کی - بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ شاہ صغیر سے پہلے کسی نے اس کا تصور بھی نہیں کیا تھا - عربی اور فارسی کی عالمگیر شہرت رکھنے والی کہانیوں کے تراجم کا کام بھی اسی عہد سے شروع ہوا ، لیکن یہ صرف تراجم نہ تھے بلکہ اصل کہانی میں تصرف کرکے اس میں مقامی رنگ بھرا جاتا تھا - حتٰی کہ ان نظموں کے کردار تک مقامی نظر آتے ہیں - ان کے ذریعے کچھ نئے کردار بھی متعارف کرائے گئے - مثلاً 'یوسف زلیخا' میں یوسف علیہ السلام کو خریدنے والے سوداگر کا نام 'منحاور' ہے جو ایک بنگلا نام ہے - اس کا مطلب ہے 'موتیوں کا سوداگر' -

شاہ محمد صغیر کی واحد تخلیق 'یوسف زلیخا' کی طرح دولت وزیر بہرام خان کی بھی 'لیلیٰ مجنوں' کے علاوہ کسی دوسری تخلیق کا اب تک پتہ نہیں چلا ہے - 'لیلیٰ مجنوں' مولانا جامی کی 'لیلیٰ مجنوں' کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتا ہے ، لیکن شاعر نے جا بجا اس میں تصرف بھی کیا ہے - مثلاً "اس نے اپنے دونوں کرداروں کی محبت کو صوفیانہ رنگ دیا ہے" - S. A. Ashraf, Muslim Traditions in Bengali Literature (page 16) محبت کا یہ تصور بنگلا ادب میں نیا تھا -

'یوسف زلیخا' اور 'لیلیٰ مجنوں' کی طرح دونا غازی کی 'سیف الملوک' بھی بنگلا ادب میں مقبول ہوئی - علاول نے بھی جو دونا غازی کے بہت بعد آسمانِ ادب پر نمودار ہوئے - 'سیف الملوک' کا بنگلا میں ترجمہ کیا ، لیکن دونوں تراجم میں فرق ہے - دونا غازی کے یہاں سادگی ہے اور زبان عام فہم استعمال کی گئی ہے ، لیکن علاول کی زبان میں سنسکرت تراکیب کی بھرمار ہے -

ہندو تراجم

اسی عہد میں ہندو شعراء کی سنسکرت تخلیقات کے تراجم بھی بنگلا میں کیے گئے، لیکن مسلم اور ہندو شعراء نے ترجمے کے لیے مضامین کا انتخاب کیا اور پھر دونوں نے جس نقطۂ نظر سے ان مضامین کے ترجمے کیے اس میں خاصا فرق نظر آتا ہے۔ فارسی زبان کے مشہور شاہ پاروں 'یوسف زلیخا'، 'لیلیٰ مجنوں' اور 'سیف الملوک' کو شاہ محمد صغیر، دولت وزیر بہرام خان اور دونا غازی نے علی الترتیب بنگلا کا جامہ پہنایا۔ اسی عہد میں ہندو شعراء نے 'رامائن'، 'مہا بھارت' اور 'پورانوں' کے قصے سنسکرت سے بنگلا میں منتقل کیے۔ مضامین کے اس انتخاب میں مسلمان اور ہندو شعراء کے نقطۂ نظر میں نمایاں فرق ظاہر ہے۔ مسلمان شعراء نے انسانی محبت کو ایک جدید انداز فکر سے پیش کیا۔ 'یوسف زلیخا'، 'لیلیٰ مجنوں' اور 'سیف الملوک' ۔۔۔ یہ تینوں کتابیں فارسی سے بنگلا میں منتقل کی گئیں، لیکن بنیادی خیال کے علاوہ تینوں کہانیوں کا روپ قطعی مقامی ہے۔ ان میں انسانی زندگی کے اس پہلو پر زیادہ زور دیا گیا ہے جو حسن و عشق سے عبارت ہے۔ لیکن ہندو شعراء نے ترجمہ کرتے وقت مذہبی کتابوں کو بنگالی زبان دی ہے بنگالی روپ نہیں دیا۔ ان میں نہ کہیں تحریف ہے نہ اضافہ اور نہ ہی ان میں انسانی زندگی کے عشق و محبت کی کوئی جھلک ہے۔

تاریخی ادب

رومانی بیانیہ نظموں کے علاوہ بنگال کے مسلم شعراء نے بنگلا میں تاریخی ادب سے بھی انتہائی دلچسپی کا اظہار کیا۔ انہوں نے مسلم فتوحات کی تاریخی نظمیں قلم بند کیں جن کو بنگلا میں 'وجے کاویا' کہا جاتا ہے۔ ان نظموں میں تاریخی حقائق بھی ہیں اور معجزات و تخیلات کے عناصر بھی۔ ایسی نظموں کی تخلیق میں دو محرکات کام کر رہے تھے۔ اول ان نظموں کے توسط سے غیر مسلموں میں اسلام کی عظمت اور برتری کو اجاگر کرنا مطلوب تھا اور دوئم ہندو شعراء کی تخلیقات 'منگل' اور 'وجے کاویا' کے خلاف غالباً مسلم شعراء کا یہ براہِ راست شدید ردِ عمل بھی تھا۔ ان شعراء نے اپنی نظموں میں پیغمبرِ اسلامؐ، محمد حنیفہؒ، امام حسینؓ، یوسف زلیخا اور لیلیٰ مجنوں کو عظیم شخصیتوں میں شمار کیا ہے۔ یعنی ان کو رحمتِ عالم، عظیم سورما، بطلِ حریت، عاشقِ صادق وغیرہ کے نام دیے ہیں۔

منگل کاویا

ہندو شعراء کے 'منگل کاویا' پر ایک نظر ڈالی جائے تو بہتر ہوگا - دنیا کے دیگر ممالک کی طرح قرونِ وسطیٰ میں بنگلا ادب بھی خالص مذہبی تھا - اس بات پر بھی سب ہی اتفاق کرتے ہیں کہ ہندوؤں اور بدھوں میں بہت پہلے سے مذہبی تنازعہ چلا آ رہا تھا - اس کے علاوہ خود ہندوؤں کے اندر بھی طبقہ واریت کی وبا پھیلی ہوئی تھی، لیکن مسلم حکومت کی نیو پڑنے کے ساتھ ساتھ جب صوفیہ، علماء اور مشائخ نے اسلام کی اشاعت کا کام شروع کیا تو ہندو سماج میں بھی دھرم کا احساس جاگا - بدھ اس وقت تک برھمنوں کے مظالم سے تنگ آ کر یا تو مسلمان ہو گئے تھے یا پھر ہندو سماج میں ضم ہو چکے تھے - یہاں تک کہ رفتہ رفتہ سارے بنگال میں بدھ دھرم کے چراغ کی روشنی تاریکی میں ڈوب گئی تھی - مسلمانوں کی وجہ سے ہندو سماج میں بھی جب دھرم کی باتیں ہونے لگیں تو ہندو شعراء نے اپنے اپنے طبقہ کے منتخب دیوتاؤں پر نظمیں کہنا شروع کیں اور ان کی پوجا بھی ہونے لگی - نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی ادب کی تخلیق کا رحجان بڑھتا گیا - یہی تخلیقات 'منگل کاویا' سے موسوم ہوئیں - منگل کاویا میں دیویوں اور دیوتاؤں کی تعریفیں بیان ہوتی تھیں، لیکن مسلم شعراء نے اس ہیئت میں تبدیلی کی - انہوں نے دیویوں اور دیوتاؤں کی بجائے حمد و نعت پر مشتمل نظمیں لکھیں اور اپنے پیر و مرشد کی شان و مدحت میں قصیدے کہے - ہندو دیویوں اور دیوتاؤں پر بھی انہوں نے جو مثنویاں لکھیں ان میں ان شعراء نے اس روایت کو ترک نہیں کیا - اس کے ثبوت میں علاول کی 'پدماوتی' اور دولت قاضی کی 'سی مینا' پیش کی جا سکتی ہیں - مسلم شعراء نے اس ہیئت میں تبدیلی اس لیے بھی کی کیونکہ ان کو محسوس ہو گیا تھا کہ بعض مسلمانوں میں ہندو عقائد در آئے ہیں -

مسلمان شعراء کی 'وجے کاویا'

بعض باتیں 'وجے کاویا' اور 'منگل کاویا' میں مشترک نظر آتی ہیں - مثلاً شاعر خود اپنا تعارف کراتا ہے، حسب و نسب بیان کرتا ہے پھر نظم کا پس منظر بتاتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ اس نظم کی تخلیق کیونکر ہوئی - ان بنیادی اختلافات کے علاوہ چند اور ہیئتی اختلاف بھی ان بیانیہ نظموں میں ملتے ہیں جو مسلمانوں نے 'مگدھا کاویا' موضوع پر لکھی ہیں - ان میں نمایاں بات 'بارہ ماسہ' کا اضافہ ہے - 'بارہ ماسہ' ایسی نظم ہوتی ہے جس میں ہیرو یا ہیروئن اپنے محبوب کے فراق کی کیفیت بیان کرتی ہے - اس میں بارہ مہینوں میں ہر ماہ بدلتی ہوئی موسمی رتوں میں جدائی سے

پیدا ہونے والے درد و غم کی عکاسی ہوتی ہے ۔ یہ صنف یقیناً لوک ادب سے تعلق رکھتی ہے جسے بعد میں بنگالی ادب میں رامائن (بارہ ماسہ سیتا) یا چیتنا کی زندگی کے تراجم میں شامل کی گئی (وشنو پیا کا بارہ ماسہ) ۔ شعراء نے اس بات کا امتیاز رکھے بغیر کہ داستان کس پس منظر سے تعلق رکھتی ہے بنگال کے بدلتے ہوئے موسموں کا ذکر کیا ہے ۔ مثلاً 'لیلیٰ مجنوں' کا پس منظر عرب ہے اور 'یوسف زلیخا' کا مصر ، مگر بنگالی شعراء نے ان کو بنگال کے پس منظر میں بیان کیا ہے ۔

اسی طرح ان میں ایک اور خصوصیت بھی پائی جاتی ہے ۔ یہ خصوصیت بارہ ماسہ کے مشابہ ہے ۔ اس میں بارہ ماہ کی بجائے محبوب محبوبہ کے فراق میں گزرنے والے چھ موسموں کی مختلف کیفیات کا ذکر کرتا ہے ۔ عام طور پر یہ درد و الم گیتوں کی صورت میں پیش کیے جاتے ہیں ۔ نظم کی یہ دونوں صورتیں ادبی ہیئت پر ہونے والے لوک تہذیب کے اثر کو ظاہر کرتی ہیں ۔

تیسری عمومی خصوصیت نظم میں 'چونیتہ' کا استعمال ہے جو 'منگلا کاویا' سے مخصوص ہے ۔ یہ ایک دعا ہے جو ہیرو اپنے دکھوں سے نجات پانے کے لیے دیوی دیوتاؤں سے کرتا ہے ۔ اس کا موضوع کبھی نہیں بدلتا ہے ۔ پہلا شعر پہلے حرف سے شروع ہوتا ہے اور اسی طرح آخر تک الف بائی ترتیب سے اول سے آخر تک چونتیس صحیح حروف کے مطابق چونتیس شعر کہے جاتے ہیں ۔ یہ صنف چونتیس حروف کی نسبت سے چونتیسا دعا کہلاتی ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمان شعراء اور ہندو شعراء کی لکھی ہوئی 'منگلا کاویا' چونتیسا نظمیں اپنی روح کے اعتبار سے مختلف ہیں ۔ ہندوؤں کے نزدیک دیوی دیوتاؤں کے حضور دعائیں ہیں ، لیکن مسلمان شعراء کے ہاں یہ ہیرو اور ہیروئن کے دکھوں کے اظہار کا روپ دھار لیتی ہے ۔

'منگلا کاویا' نظموں میں ایک اور ہیئتی خصوصیت یہ پائی جاتی ہے کہ ان میں کسی لڑائی کا بیان ہوتا ہے ۔ دولت وزیر کی نظم 'لیلیٰ مجنوں' میں نوفل کے سپاہیوں اور لیلیٰ کے قبیلے کے درمیان ہونے والی لڑائی کا بیان ہے ۔ تاہم یہ ضروری نہیں کہ ہر نظم میں کسی لڑائی کا منظر ہو ۔

مسلم شعراء کی تخلیق کردہ 'وجے کاویا' میں مسلم بزرگانِ دین یا مشاہیر کے جو واقعات اور معجزات بیان کیے گئے ہیں وہ تاریخ کے صفحات سے ماخوذ ہیں ۔ ان میں ایسی کوئی بات نہیں جو عقل و دانش سے ماورا ہو یا جس کا تعلق اس کائناتِ ارضی سے

نہ ہو ۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ مسلم شعراء اپنی تاریخ سے بخوبی آگاہ تھے ۔ وہ ایسی کوئی چیز حیطۂ تحریر میں لانا نہیں چاہتے تھے جو تاریخی حقائق پر مبنی نہ ہو ۔ پیر اسماعیل غازی پر شیخ فیض اللہ کی لکھی ہوئی 'غازی وجے' اس کی بین مثال ہے ۔ مسلم شعراء نے صرف اسلامی تاریخ پر ہی نظمیں نہیں لکھیں انہوں نے غیر مسلم مشاہیر اور دیویوں اور دیوتاؤں پر بھی اپنے خیالات پیش کیے ۔ مثلاً شیخ فیض اللہ نے ایک بدھ فقیر گورکھا ناتھ کی تعلیمات اور ان کی کرامات پر 'گورکھا وجے' لکھی ۔ گورکھا ناتھ گیارھویں صدی عیسوی کے لگ بھگ پنجاب کے ضلع جالندھر میں پیدا ہوئے تھے اور ناتھ دھرم کے بانی منیا ناتھ کے پیروکار تھے ۔ 'منگل کاویا' میں دیویوں اور دیوتاؤں کے جو معجزات بیان کیے گئے ہیں ان کا تعلق ہماری دنیا سے ہرگز نہیں ۔ وہ اس دنیا سے پرے کسی اور دنیا کی باتیں کرتے ہیں ۔ مثلاً چیتنیا کو بیشتر ہندو شعراء نے مافوق البشر کا درجہ دیا ہے ۔ ان شعراء میں برندرا بن داس ، جے نند ، لوچن داس ، کرشن داس کویراج وغیرہ قابل ذکر ہیں ۔ یہ شاعر تاریخ سے استفادہ تو کیا کرتے تھے لیکن اپنی تخیل پرستی کا شکار ہوگئے ۔ انہوں نے بیشتر ایسی نظمیں تخلیق کی ہیں جو ان کے ذہن کی اختراع ہیں ۔

نیتی شاستر وارتا

'وجے کاویا' اور 'منگل کاویا' کے علاوہ اسی عہد میں مسلم شعراء نے مابعد الطبیعاتی موضوع یعنی ادب میں علمِ نجوم کے موضوع پر بھی طبع آزمائی کی ۔ اس موضوع کو بنگلا میں 'نیتی شاستر وارتا' کا نام دیا گیا ۔ مزمل نے بھی جو پندرھویں صدی کے وسط کے شاعر ہیں اور جن کو اسلامی موضوعات پر بڑا دخل تھا ، 'نیتی شاستر' لکھی لیکن ان کی 'نیتی شاستر' میں علمِ نجوم یا فلکیات پر تو بہت کم ، البتہ اخلاقیات پر نظمیں ضروری ہیں ۔

اس عہد میں ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کے بہت قریب آگئے تھے ۔ تین سو سال کی قربت نے دونوں کو اس حد تک باہم دگر کر دیا تھا کہ دونوں قدرتی طور پر گہری رفاقت کی ڈوری میں بندھ گئے ۔ سپا نندا کی نظم 'منسا منگل' میں جو تین سو سال سے اوپر کی تخلیق ہے ایک جگہ یہ ذکر ملتا ہے کہ فولاد کے بنے ہوئے ایک کمرے میں جو خاص طور پر لکسمند ہارا کے لیے تعمیر کیا گیا تھا ، قرآن مجید کا ایک نسخہ اس لیے رکھا گیا تاکہ یہاں بد روحوں کا گزر نہ ہو سکے ۔

ستیہ پیر کا موضوع

ہندو اور مسلم ثقافت کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی جو کوشش کی گئی اس کی وضاحت ڈاکٹر انعام الحق نے اس طرح کی ہے ۔ ۔ ۔ "بعض ناگزیر اسباب کی بنا پر ہندو اور مسلم ثقافت میں مفاہمت پیدا کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور یہ مفاہمت وسیع النظر مسلمان صوفیوں اور ہندو سادھوؤں کی کوششوں سے پیدا ہو سکی ۔ اس کے بعد کے ادب میں یہی مفاہمت بلکہ دو ثقافتوں کا امتزاج رونما ہونا شروع ہوا ۔ بنگلا ادب میں یہ امتزاج 'ستیہ پیر' نظموں اور 'پداولی' گیتوں میں سب سے زیادہ نمایاں ہے ۔" (مسلم بنگالی ادب ۔ ص ۲۶ - ۱۲۵) دینش چندر سین لکھتے ہیں "جب دو فرقے آپس میں اپنے قریب آ گئے اور ایک دوسرے سے اپنے متاثر ہوئے تو نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں نے ایک مشترکہ 'پیر' کے آگے سرنگوں ہونا شروع کیا ۔ اس کا نام 'ستیہ پیر' رکھا گیا جو عربی اور سنسکرت الفاظ کے اشتراک سے بنا ہے (بانگلا بھاشا و ساہتیہ ۔ ص ۶۷۷) ۔

'ستیہ پیر' پر سب سے پہلے شیخ فیض اللہ نے ۱۵۷۵ء کی درمیانی مدت میں نظمیں لکھیں ۔ اس کے بعد مختلف شاعروں نے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل ہیں اس موضوع پر بہت کچھ لکھا ۔ اتنا کچھ لکھا گیا کہ بنگلا ادب میں اس کی جداگانہ اہمیت تسلم کی گئی ۔ پورے بنگال میں ہندو ، مسلمان اور بدھ ستیہ پیر سے والہانہ عقیدت رکھتے ہیں ۔ خصوصاً شمالی بنگال کے بیشتر مقامات پر 'ستیہ پیر' کے نام پر اب بھی شیرینی تقسیم کی جاتی ہے اور ماجھی اپنا سفر شروع کرنے سے پہلے 'ستیہ پیر' کا نام لینا نہیں بھولتے ۔ انسائیکلوپیڈیا (بنگالہ) کی اٹھارھویں جلد ، ص ۱۵۹ میں تحریر ہے کہ غالباً ستیہ پیر گوڑ کے سلطان حسین شاہ کے نواسے تھے ۔ عارف اور شنکر اچاریہ نے ستیہ پیر پر جو نظمیں لکھی ہیں ان میں بھی اسی خیال کا اظہار کیا گیا ہے ۔ ممکن ہے کہ سلطان حسین شاہ کا نواسہ ہونے کی بنا پر انہوں نے اصل نام کو راز میں رکھا ہو اور مناسب نہ سمجھا ہو کہ فقیری اختیار کرنے اور رہ نوردی کے بعد بھی کوئی ان کو شناخت کر سکے ۔ اس کا بھی امکان ہے کہ ستیہ پیر نام انہوں نے خود نہ رکھا ہو بلکہ ان کے زہد و تقویٰ اور درویشانہ زندگی سے متاثر ہو کر مسلمانوں نے یہ نام رکھ دیا ہو ۔

سولھویں صدی عیسوی میں فقیر رام کوی بھوش نے 'ستیہ پیر' پیر پر ایک نظم لکھی جس میں ان کے محیر العقول کارناموں اور معجزات کا ذکر ملتا ہے اور ان کو دیوتا کا درجہ دیا گیا ہے ۔ کچھ اور ہندو شعراء نے بھی اس موضوع پر نظمیں کہی ہیں ۔

انہوں نے رفتہ رفتہ 'ستیہ پیر' کو ستیہ نارائن اور پنچوں کا روپ دے دیا - یہاں تک کہ اٹھارھویں صدی میں بھارت چندر اور جے نرائن کی نظموں میں 'ستیہ پیر' کو ہندو دیوتا تسلیم کیا گیا ہے -

ہندو شعراء میں ستیہ پیر کی روایت

دلی کے جنوب میں مدھو ریش پور نامی ایک شہر تھا جہاں ایک نہایت ہی مفلس اور نادار برہمن رہتا تھا - اس کا نام تھا بنچو شرما - اس کی پتنی نیک سیرت ، پاکباز اور شوہر کی خدمت گزار تھی - دونوں میاں بیوی کرشن کی پوجا میں دل و جان سے محو رہتے تھے - اکثر اوقات انہیں فاقہ کرنا پڑتا تاہم وہ کرشن کی پوجا کبھی نہ چھوڑتے - ایک روز برہمن بھیک مانگنے گھر سے باہر نکلا - مگر بھیک تو کیا ملتی البتہ کسی نے اس کا گالوں سے سواگت کیا اور کسی نے دھکے دے کر نکال دیا - بات یہیں ختم نہیں ہوئی - ایک نے تو جان سے اسے مار ڈالنے کی دھمکی بھی دی - چنانچہ مایوس ہو کر وہ تین پہر بعد گھر واپس آ گیا اور پاس ہی بڑ کے درخت تلے بیٹھ کر اس نے سوچنا شروع کیا - ''بیچاری وہ بھوک سے نڈھال ہو کر میری راہ دیکھ رہی ہوگی - میں خالی ہاتھ اس کے پاس کیسے جاؤں'' -

اس نے خودکشی کا ارادہ کر لیا لیکن بھگوان نے اس پر دیا کی - وہ خود بھکاری کا بھیس بدل کر برہمن کے سامنے آ گئے - ان کے سر پر پگڑی تھی ، ہاتھ میں بکرے کی کھال اور ایک کشکول ، گلے میں موتیوں کی مالا بھی تھی - کمر سے بندھی ہوئی ایک زنجیر لٹک رہی تھی جس میں گھنٹیاں لگی ہوئی تھیں - جب وہ حرکت کرتے تو گھنٹیاں بجنے لگتیں - در اصل وہ تھے 'ستیہ پیر' - انہوں نے برہمن سے کہا :

تو باوا بخت آور دھرم آتا دیکھا مجھے
میں بھوکا فقیر ہوں ، کھلاؤ کچھ مجھے
تمام دنیا دیکھا ، سب ہی ایمان جھوٹا
کوئی خیرات نہ کرے ایک موٹھا

یہ سن کر برہمن نے کہا - - - ''میں خود بھوک سے مر رہا ہوں - آپ کو کہاں سے کچھ دوں - بہرکیف یہ کپڑے لے لو اور انہیں بیچ کر جو پیسے ملیں ان سے کچھ خرید کر بھوک مٹاؤ - میری موت تو بالکل قریب ہے - میں دھرم کو نہیں چھوڑ سکتا'' -

ستیہ پیر نے پوچھا - ”تم مرنا کیوں چاہتے ہو ؟ دکھ سکھ تو زندگی کے ساتھ ہے ، آؤ میرے ساتھ - ہم ایک ساتھ مل کر ستیہ پیر کو تلاش کریں - وہ تمھاری تمنا ضرور پوری کریں گے - ان کے نام پر کچھ شیرینی تقسیم کرو - پھر جو چاہو گے پاؤ گے“ -

برہمن نے کہا - ”یہ کام تو مسلمان کرتے ہیں - میں برہمن ہوں - دنیوی سکھ کی خاطر اپنا دھرم نشٹ نہیں کر سکتا“ -

ستیہ پیر نے جواب دیا - ”جس نے انسان کو پیدا کیا ہے اس کا نام رحیم ہے اور رام بھی ، نام سے کیا ہوتا ہے“ -

یہ سن کر برہمن کو بڑا تعجب ہوا - جب اس نے فقیر کو غور سے دیکھا تو اس کو چار ہاتھ نظر آئے - ایک ہاتھ میں سنکھ ، دوسرے میں چکر ، تیسرے میں عصا اور چوتھے میں کنول تھا - برہمن نے اس کی صورت میں بشنو کی شبیہہ دیکھی -

ستیہ پیر نے کہا - ”میں مکہ میں رحیم ہوں اور اجودھیا میں رام ، یہ فقیرانہ لباس محض تمھارے لیے پہنا ہے - کئی جگ پہلے ستیہ نرائن کا بھی بھیس بدل چکا ہوں ، پہلے تم میرے نام کی شیرینی تقسیم کرو ، پھر گھر واپس آ جاؤ - آج کے بعد تم کسی سے کچھ نہیں مانگو گے - یہ پانچ عدد موتی بھی لے لو“ - اس کے بعد ستیہ پیر نے شیرینی کی تقسیم اور پیر کی عبادت کے قواعد و ضوابط بتائے اور پھر وہ آنکھوں سے اوجھل ہو گئے -

اب ستیہ پیر برہمن کے سسر کے روپ میں اس کی پتنی کے پاس بہت سے کپڑے اور زیور گہنے لے کر آئے - برہمنی ان کو اپنا پتا سمجھ کر قدم بوسی کے لیے جھک گئی اور جب اس نے اپنے پتا سے گھر کا حال چال پوچھا تو انھوں نے کہا ”ستیہ پیر کی دعاؤں سے گھر کے سارے لوگ بخیریت ہیں - تم بھی ان کے نام پر شیرینی تقسیم کرو تو تمھاری زندگی آرام و آسائش کے ساتھ گزرے گی - راستے میں تمھارے سوامی سے مٹھ بھیڑ ہو گئی تھی - اسے بھی تمام خطرات و آفات سے چھٹکارا پانے کا گر بتا آیا ہوں - تم یہ کپڑے اور گہنے لو اور یہ رہیں کھانے کی چیزیں - میں تمھارے سوامی سے پھر مل لوں“ - اتنا کہہ کر وہ نظروں سے غائب ہو گئے -

برہمن جب گھر میں داخل ہوا اور اپنی پتنی کو زیور پہنے دیکھا تو اس کی آنکھیں کھلی کی کھلی رہ گئیں ۔ برہمی نے باپ کی آمد کا سارا قصہ سنایا تو برہمن کی آنکھوں میں آنسو آ گئے ۔ اس نے کہا ”تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ پربھو تمھارے پتا کے روپ میں ہمارے گھر بھی آئے تھے“ ۔

اب برہمن نے ستیہ پیر کی پوجا کی تیاری شروع کی اور قرب و جوار کے سارے برہمنوں کو مدعو کیا ۔ جب اس نے برہمنوں میں شیرینی تقسیم کرنی چاہی تو سبھوں نے اس کے سامنے ایک شرط رکھی ۔ شرط یہ تھی کہ اگر وہ واقعی سچے پیر ہیں تو ان سے کہو کہ آنکھ کے پلکارے میں اس جھونپڑی کی جگہ خوبصورت مکان تیار کر دیں ۔ برہمن ستیہ پیر کو دل ہی دل میں یاد کیا اور چند لمحوں کے اندر چاروں طرف آگ کے شعلے بلند ہو گئے ۔ جھونپڑی جل کر راکھ ہو گئی اور اس کی جگہ ایک نہایت ہی خوبصورت مکان تیار ہو گیا ۔ یہ کرشمہ دیکھ کر سارے برہمنوں نے معافی مانگی اور ملا چوں و چرا شیرینی کھا کر اپنے اپنے گھر لوٹ گئے ۔

برہمن اور برہمی روزانہ ستیہ پیر کی پوجا میں مصروف رہنے لگے ۔ اب تو ان کے گھر میں نوکر چاکر بھی تھے ، ہاتھی گھوڑے بھی اور دھن دولت بھی ۔ روزانہ دس بیس ہزار یاتری یہاں دور دور سے آتے اور مرادیں مانگتے ۔ برہمن اور برہمنی ان کے لیے ستیہ پیر سے پرارتھنا کرتے اور یوں ان کی مرادیں پوری ہو جاتیں ۔

مسلمان شعراء میں ستیہ پیر کا موضوع

ہگلی کے پاس چندر نگر میں جے دھر نامی ایک تاجر رہتا تھا ۔ جب اس کی زندگی کا چراغ گل ہونے لگا تو اس نے اپنے دو بیٹوں ۔ ۔ ۔ مدن اور کام دیو کو اپنے پاس بلایا اور سب سے چھوٹے بیٹے سندر کو ان کے سپرد کرتے ہوئے نصیحت کی کہ تم دونوں ہمیشہ اس کا خیال رکھنا اور اپنے بیٹے کی طرح اس کی پرورش کرنا ۔ اس کے بعد جے دھر نے سندر سے کہا ۔ ”تم مجھے ستیہ پیر کی دعاؤں سے ملے ہو ۔ خدا نخواستہ کبھی تم پر کوئی مصیبت آئے تو ستیہ پیر کو یاد کر لینا“ ۔ اتنا کہہ کر وہ بھگوان سے جا ملا ۔

کچھ روز کے بعد مدن اور کام دیو نے تجارت کی خاطر دوسرے شہر جانے کی تیاری شروع کر دی ۔ پاٹھ شالا سے دونوں نے سندر کو بلوایا اور کہا ۔ ”ہم تجارت کے سلسلے میں دوسرے ملک جا رہے ہیں ۔ لوٹتے لوٹتے کافی دن لگ جائیں گے ۔ گھبرانا نہیں ۔ تم

اپنی دونوں بھابھیوں سومتی اور کومتی کے ساتھ اطمینان سے رہو" ۔ سندر نے اپنے بھائیوں سے ایک طوطے کی فرمائش کی ۔ اس کے بعد دونوں نے سندر کے ہاتھ کو اپنی اپنی پتنی کے ہاتھ پر رکھا اور کہا ۔ "تم دونوں اس کو اپنی اولاد کی طرح عزیز رکھنا" ۔

مدن اور کام دیو نے ستیہ پیر کے نام سے اپنے سفر کا آغاز کیا ۔ جہاز میں مال لادا گیا ، بادبان کھولا گیا اور یوں دونوں خلیج بنگال میں داخل ہو گئے ۔ سفر تقریباً چھ ماہ تک جاری رہا ۔ اس کے بعد ایک شہر کے کنارے جہاز رکا ۔ انہوں نے اپنے آنے کی اطلاع توپ داغ کر دی ۔ دونوں نذرانہ لے کر راجا کے محل میں داخل ہوئے ۔ راجا نے نذرانہ قبول کیا اور ان کا شاہانہ استقبال کیا گیا ۔ اپنے مال و اسباب کی نکاسی کے لیے انہیں کچھ روز تک وہیں رک جانا پڑا ۔

سومتی اور کومتی کے ساتھ کام روپ کی دو جادوگرنیاں تھیں ۔ دونوں رات کے وقت درخت پر چڑھ کر کام روپ جاتیں اور کامکھا دیوی کی پوجا کرکے واپس آتیں ۔ ایک رات ستیہ پیر نے سندر کو بھیانک خواب دکھایا ۔ سندر کی نیند ٹوٹ گئی اور وہ ڈر کے مارے کانپنے لگا ۔ اس نے سارے گھر میں کومتی اور سومتی کو تلاش کیا مگر کامیاب نہ ہوئی ۔ اب تو اس کو بڑی فکر ہوئی ۔ چنانچہ وہ پھوٹ پھوٹ کر رونے لگا ۔ اتنے میں دونوں آ گئیں اور سندر سے رونے کا سبب پوچھا ۔ سندر نے کہا "ہمارے بھائی ہم سے بہت دور ہیں اور آپ دونوں کی پر اسرار نقل و حرکت سے اندازہ ہو رہا ہے کہ میری موت قریب ہے" ۔ دونوں نے جواب دیا ۔ "پاگل ہوئے ہو کیا ؟ بھائی دور ہیں تو کیا ہوا ۔ ہم جو تمھارے پاس ہیں" ۔

اگرچہ دونوں کے دلوں میں سندر کے خلاف نفرت پیدا ہو گئی تھی ، لیکن انہوں نے اس پر ظاہر نہ کیا بلکہ اسے سمجھایا بجھایا اور اس سے اپنی گہری محبت کا اظہار کیا ۔ رات جب اسے نیند آ گئی تو دونوں نے اس کو جان سے مار ڈالنے کا فیصلہ کیا کیونکہ انہیں ڈر تھا کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو راز فاش ہو جائے گا ۔ دونوں نے سندر کو موت کے گھاٹ اتارنے سے پہلے کامکھا دیوی کی پوجا کی ۔ دوسرے روز جب وہ رات کو سو گیا تو انہوں نے ایسا جادو ٹونا کیا کہ سندر کے منہ سے پہلے تو ڈھیر سا خون نکلا ۔ پھر اسے موت آ گئی ۔ جب انہیں یقین ہو گیا کہ سندر مر چکا ہے تو دونوں نے اس کو ایک گھنے جنگل میں لے جا کر پھینک دیا ۔

ستیہ پیر کو اس واقعہ کا علم ہوا تو وہ اسی جنگل میں آئے ۔ انہوں نے سندر کے مردہ جسم پر آبِ حیات چھڑکا اور اس طرح اسے دوبارہ زندگی مل گئی ۔ اب ستیہ پیر نے

کام روپ کی شہزادی بملا کے ساتھ سندر کی شادی کا انتظام کر دیا ۔ شہزادی اس شادی سے بہت خوش تھی ، لیکن سومتی اور کومتی کے دل میں انتقامی جذبہ قائم رہا ۔ انہوں نے اسی جذبے کے تحت سندر کو جادو کے ذریعے پنچھی میں تبدیل کر دیا ۔

دونوں بھائی اپنے کاروبار کے سلسلے میں کام روپ کے راجا کے پاس آئے ۔ شہزادی بملا نے ان کا سواگت کیا اور خاطر مدارت کی ۔ جب دونوں کھانے کے دسترخوان پر بیٹھے تو بملا نے ان سے پوچھا ۔ "آپ کے چھوٹے بھائی کہاں ہیں ، ان کو بھی بلائیے" ۔ اس سے پہلے کہ وہ کچھ کہتے ان کی آنکھوں میں آنسو آ گئے ۔ بملا تاڑ گئی ۔ بولی ۔ "آپ لوگ روئیں نہیں ، میں ان کو بلاتی ہوں" ۔ اس نے ان کے سامنے پنجرے سے پنچھی کو باہر نکالا ۔ پھر اس کے گلے سے جادو کی زنجیر کھول کر پھینکی ۔ اب سندر اپنی اصلی شکل میں ان کے سامنے کھڑا تھا ۔ تینوں بھائی گلے ملے اور ان کی آنکھوں سے خوشی کے آنسو جاری ہو گئے ۔

اس کے بعد بملا نے نوکروں کی مدد سے محل کے ایک گوشے میں ایک کمرہ تیار کروایا اور کومتی اور سومتی کو بلوا کر کہا ۔ "اس کمرے میں تم دونوں اپنا سامان رکھ دو ، دونوں بہت خوش ہوئیں اور دونوں اسی اپنی چیزیں اس کمرے میں رکھ رہی تھیں کہ نوکروں نے جن کو پہلے سے بتا دیا گیا تھا لکڑیوں اور مٹی سے کمرے کو بھر دیا ۔ دونوں اسی کے اندر دب کر رہ گئیں ۔ تینوں بھائیوں نے ستیہ پیر کا شکریہ ادا کیا اور اس کے نام پر لاکھوں روپے کی شیرینی تقسیم کی ۔

ستیہ پیر کی کہانی در اصل ہندو سماج پر مسلمانوں کی پیر پرستی اور صوفیہ کے اثرات کا نتیجہ ہے ۔ وہ روحانیت اور انسانیت کے اتنے بڑے علمبردار تھے کہ ہندوؤں نے ان کو نہ صرف مافوق البشر ہونے کا خطاب دیا بلکہ وہ ان سے اپنی مرادیں بھی مانگتے ۔

گورکھا وجے

اب ذرا گورکھا وجے کی کہانی کی طرف آئیے ۔ کہانی اس طرح بیان کی گئی ہے :

ناتھ دھرم کے گرو تھے منیا ناتھ اور ان کے چیلے تھے گورکھا ناتھ ۔ دونوں مافوق البشر عادات و کرامات کے مالک تھے ۔ ایک روز گوری ، شیو کی زبان سے ماورائے عقل کی باتیں سن رہی تھیں ۔ یہ باتیں کسی کو معلوم ہو جائیں تو مرگ و زیست کے رازہائے سربستہ کا انکشاف ہو جاتا ہے ۔ موت کے پنجے سے آدمی بچ کر نکل سکتا

ہے اور دوسروں کو بھی بچایا جا سکتا ہے ۔ شیو کی باتیں سنتے سنتے گوری کو نیند آ گئی ۔ منیا ناتھ یہ سب کچھ دیکھ رہے تھے ۔ انہوں نے چپکے چپکے اور دھوکے سے شیو کی باتیں سن لیں ۔ لیکن شیو کو منیا ناتھ کی اس حرکت کا علم ہو گیا ۔ چنانچہ شیو نے یہ بد دعا دی کہ منیا ناتھ ایک دن ماورائے عقل کی باتیں بھلا بیٹھے گا ۔ پر یہ ممکن کیسے ہو ؟ منیا ناتھ تو جوگی ہیں ، انھیں عورت کی قربت سے نفرت ہے ۔ بہر کیف آزمائش کے لیے گوری سوہنی روپ میں کھانا تقسیم کرنے آئیں ۔ گوری ، منیا ناتھ ، گورکھا ناتھ اور ہاڑی پا نے دیکھا لیکن تینوں میں سے گورکھا ناتھ کا ایمان مضبوط اور پختہ تھا ۔ وہ اپنی جگہ سے نہیں ہلے کیونکہ گوری کو دیکھ کر اس کے دل میں ایک بچے کا تصور جاگ اٹھا تھا ۔ منیا ناتھ اور ہاڑی پا البتہ موہ جال میں گرفتار ہو گئے ۔ اس اثنا میں منیا ناتھ ماورائے عقل کی باتیں یک لخت بھول گئے ۔ وہ کنی پتن چلے گئے اور وہاں کے راجا بن بیٹھے ۔ اب تو ان کی وہ ساری مافوق البشری قوتیں ضائع ہو گئی تھیں جن کی مدد سے وہ "نہیں" کو "ہاں" میں بدل دیتے تھے ۔ ان کی اس شکتی کا اثر تھا کہ متعدد لوگ ان کے چیلے بن گئے تھے ۔ اب وہ عام لوگوں کی طرح زندگی کے دن گزارنے لگے ۔

کنی پتن کی رانیوں کو یہ اطلاع مل چکی تھی کہ منیا ناتھ بہت بڑے رشی تھے لیکن اب سنساری ہو چکے ہیں ۔ چنانچہ رانیوں کو اس امر کا اندیشہ ہوا کہ اگر انہوں نے کسی جوگی کو یہاں دیکھ لیا تو ممکن ہے کہ وہ دوبارہ سنیاسی بن کر کنی پتن کو الوداع کہہ دیں ۔ لہذا اسی اندیشے کے تحت رانیوں نے کنی پتن میں تمام جوگیوں کا داخلہ ممنوع قرار دے دیا ۔ اس حکم کے بعد سے کسی جوگی نے منیا ناتھ کی حدودِ سلطنت میں داخل ہونے کی جرأت نہ کی ۔ منیا ناتھ روزمرہ کے کاموں میں ہمہ تن مصروف ہو چکے تھے ۔ ہاڑی پا ، رانی منیامتی کے دیس واپس چلے گئے ۔ یہاں کا راجا تھا منیامتی کا لڑکا گوپی چاند ۔ گوپی چاند نے ہاڑی پا کو مٹی کے نیچے چھپا دیا ۔ ادھر گوری ، گورکھا ناتھ کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد خود اس کے بعد خود اس کے شکم کے اندر مچھلی بن کر پھنس گئی ۔ بعد ازاں گورکھا ناتھ نے اس کو راکشش کے روپ میں بدل دیا اور تب شیو اس کو چھڑانے کے لیے باہر آئے ۔ گورکھا ناتھ نے شیو کو کھری کھری باتیں سنائیں ۔ انہوں نے کہا ۔ "عجب دیوتا ہو تم کہ اپنی پتنی کو قابو میں نہیں رکھ سکتے" ۔ بہر حال گورکھا ناتھ نے گوری کو رہا کرکے شیو ہی کے گھرانے کی ایک پاکباز راج کنیا سے بیاہ رچا لیا ۔ لیکن نتیجہ کیا نکلا ۔ گورکھا ناتھ چھ ماہ کا ایک شیرخوار بچہ بن گئے اور اپنی ہی پتنی کا دودھ پینا

چاہا - بعد میں وہ اپنی اصلی شکل میں نمودار ہو کر کنی پٹن روانہ ہو گئے - وہاں پہنچ کر معلوم ہوا کہ یہاں کے راجا سے ملنا تقریباً ناممکن ہے - گورکھا ناتھ نے جوگی کے بھیس میں جانے کی بجائے ناری کا بھیس بدلا اور خود کو نرتکی ظاہر کیا - راجا کو ناچ دکھانے اور گیت سنانے کے بہانے گورکھا ناتھ راج دربار میں داخل ہو گئے - راج دربار میں نرتکی کے علاوہ کسی مرد کو جانے کی اجازت نہیں تھی -

راج دربار میں رقص و سرود کا انتظام ہوا - گورکھا ناتھ دربار میں نرتکی کے لباس میں آئے اور مردنگ بجا کر فن رقص کا مظاہرہ شروع کیا - ناچ کے دوران انہوں نے اپنی مختلف قسم کی شکتی سے بھی حاضرین کو محظوظ کیا - پانی کے اوپر انہوں نے تھالی رکھی اور پھر اس تھالی پر رقص پیش کرکے داد حاصل کی -

اس ناچ کے دوران ناچ کے چھند اور مردنگ کے مدھر سنگیت سے ایک عجیب آواز پیدا ہو رہی تھی - ''کایا ساتھ ، کایا سادھ'' - یعنی جسم کو پاک و صاف رکھ ، جسم کو پاک و صاف رکھ - اس آواز کو سن کر منیا ناتھ کے جسم میں جھرجھری سی پیدا ہوئی - وہ اٹھ کھڑے ہوئے اور گورکھا ناتھ کے مشورہ سے سنسار تیاگ کیا ، آرام و آسائش سے توبہ کی - خورد و نوش سے پرہیز کیا اور یوں انہیں گورکھا ناتھ کی مدد سے ماورائے عقل کی باتوں کا دوبارہ علم ہو گیا - یعنی منیا ناتھ ایک بار پھر گرو منیا ناتھ بن گئے -

ستیہ پیر اور گورکھا ناتھ وجے کا اثر

یہ دونوں کہانیاں بنگلا لوک ادب کا جزو بن چکی ہیں اور یہی لوک کہانیاں بنگال میں لوک تہذیب کے ارتقاء کا سبب بنیں - اس تہذیب کے نمائندے ہندو بھی ہیں اور مسلمان بھی - ستیہ پیر پر ایمان در اصل مسلم بنگال کا مشترکہ ثقافتی ورثہ ہے - اس سے وحدانیت کی جڑیں مستحکم ہوئیں اور مسلم مساوات کو خوش آمدید کہا گیا - ستیہ پیر کا تصور سولھویں صدی عیسوی میں بنگالی ہندوؤں اور مسلمانوں کا عقیدہ بن گیا تھا - آج بھی شمالی اور مغربی بنگال کے ہندو اور مسلمان ستیہ پیر سے اپنی مرادیں اور منتیں مانگتے ہیں - عوام لکڑی کا ایک اونچا چبوترہ بناتے ہیں اور اس چبوترے کو ستیہ پیر کی جائے نشست تصور کرکے عزت و احترام اور عقیدت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں -

خصوصاً ماہِ کامل کی شب کو ستیہ پیر کے نام پر شیرینی تقسیم کی جاتی ہے - ''راج شاہی میں ایک مقام کا نام ہی ستیہ پیر بھٹیا پڑ گیا ہے - اس کے متولیوں کو زمینیں مفت ملتی ہیں -'' (بنگیہ صوفی پربھاؤ - ڈاکٹر انعام الحق ، صفحہ ۲۴۱) -

مخلوط ثقافتی اثر

ناتھ دھرم کا بھی مسلم معاشرہ پر بڑا اثر مرتب ہوا ۔ بنگلا ادب کے مطالعہ سے اس بات کا انکشاف ہوا ہے کہ ناتھ دھرم کے معلموں کی روایات اور تعلیمات کو محفوظ اور مشتہر کرنے کے فرائض مسلمانوں ہی نے انجام دیئے ۔ مسلم شاعر فیض اللہ نے سب سے پہلے ناتھ گرو گورکھا ناتھ کے خیالات و معتقدات کو نظم کیا ۔ اس کے علاوہ منیا ناتھ اور گوپی چندر کے گیت بھی مسرق اور شمالی بنگال کے یوگی فرقوں اور مسلم صوفیوں میں بہت مقبول ہوئے ہیں ۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ ناتھ دھرم اور ناتھ ادب کی نمایاں خصوصیات نے ہندوؤں سے زدادہ مسلمانوں کے جذبات پر اثر ڈالے ۔ مسلمانوں کے بعض طبقوں میں ناتھ روایات سے والہانہ شیفتگی کا واحد سبب اس حقیقت میں مضمر ہے کہ ان کے اسلاف ناتھ گرو کے پیروکار تھے ۔ چنانچہ ناتھ دھرم کی روایات اور کہانیاں بنگال کے بدھوں ، ہندوؤں اور مسلمانوں کا مشترکہ ورثہ خیال کی جاتی ہیں ۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کے سماجی اشتراک کی ایک اور تصویر ہندوؤں کے دلوں میں قرآنِ مجید کی حرمت ، مسلم صوفیائے کرام اور پیروں سے والہانہ عقیدت سے ظاہر ہے ۔ مثلاً اس عہد کے ادب میں یہ مذکور ہے کہ ایک ہندو تاجر نے جب برہمنوں کو ایک اولادِ نرینہ کے لیے دعا کرنے کی درخواست کی تو انہوں نے قرآنِ مجید کی ورق گردانی کی اور پھر تاجر سے کہا کہ وہ بحری سفر پر روانہ ہونے سے پہلے اللہ کے نام کا ورد کرے ۔ ایسی بھی مثالیں ملتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ برہمنوں نے سفر کے مبارک دن کے لیے قرآنِ مجید سے استفادہ کیا اور یوں ہندو تاجروں نے اللہ کے نام کا ورد کرتے ہوئے اپنے اپنے سفر کی ابتدا کی ۔ مسلم صوفیہ اور اولیاء کی درگاہوں میں شیرینی تقسیم کرنے کی رسم بھی ہندوؤں کے اندر پائی جاتی ہے ۔ ہندو شعراء نے عام طور پر اپنی نظم کی ابتدا مسلم صوفیہ کی تعریف سے کی ہے ۔ ''سیا نندا'' منسا منگل کی ابتدا ہی بڑے خان غازی کی شان میں قصیدہ سے کرتا ہے ۔

مختصر یہ کہ مخلوط ثقافت کی وجہ سے ہندو اور مسلمان شعراء نے ایک دوسرے کے مذہبی واقعات پر نظمیں کہیں ، یہ اس لیے کہ وہاں بقول ڈاکٹر انعام الحق ''ہندو اور مسلمان دونوں اتنے عرصے تک ساتھ رہے ہیں کہ ایک دوسرے سے متاثر ہونا اقتضائے فطرت تھا ۔'' (مسلم بنگالی ادب ۔ صفحہ ۱۳۱) ۔

جس ملک میں مسلمان صدیوں سے حکمران رہے ہوں اور جہاں انہوں نے یہ شعوری کوشش کی ہو کہ معاشرہ میں یک جہتی پیدا ہو جائے اور مقامی زبان کو ترقی ملے اور جہاں مغلیہ عہد میں ایک بین الصوبائی تہذیبی عمل جاری و ساری ہو اور جس جگہ اکبر بادشاہ کے عہد سے ہندو معاشرے میں اعلیٰ مقام حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے ہوں ، وہاں ایک مخلوط معاشرے اور ایک عام زبان اور مشترک ثقافت کا پیدا ہونا کوئی تعجب کی بات نہ تھی ۔ در اصل ۱۷۵۷ء سے پہلے یہاں کے معاشرے کا یہی کچھ حال تھا ۔ اگرچہ ثقافت میں اسلامی عنصر قدرے غالب تھا کیونکہ امراء ، شرفاء اور اکثر صاحبِ دولت و اقتدار اشخاص مسلمان تھے اور وہ تہذیبی نفاستیں جو مغلیہ دور میں برِ صغیر میں عام ہو گئی تھیں بنگال کے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے قبول کر لی تھیں ، مگر ان نفاستوں میں رواداری اور شائستگی دو ایسی اقدار نہیں جو ہر دو قوموں (مسلمان اور ہندو) کو عزیز تھیں ۔

پانچواں باب

شاعری

(۱۲۰۱ء - ۱۵۷۵ء)

فصل (الف) - (بیانیہ شاعری)

پس منظر

یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے اور اس کا اعتراف خود ہندوؤں نے بھی کیا ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں فتحِ بنگال کے بعد یہاں کی زندگی کے تمام پہلوؤں میں بہت تغیّر و تبدّل رونما ہؤا - نہ صرف سماجی اور معاشرتی زندگی میں انقلابات پیدا ہوئے بلکہ بنگلا زبان و ادب بھی ہیئت و اسلوب اور موضوع کے اعتبار سے ایک نئی ڈگر پر گامزن ہوئے - سین حکومت کے دور میں اور اس سے پہلے بھی دیویوں اور دیوتاؤں کی مافوق البشر خصوصیات پر گیت لکھنے کا رواج تھا - دراصل یہ ایک روایت بن گئی تھی جس پر ہر شاعر پابندی سے عمل کرتا تھا - جیسا کہ قاضی دین محمد کا خیال ہے : ''سین راجاؤں کے عہد میں جب دیس کی قدیم آدرشوں اور برہمنی سنسکریتی کی جدید آدرشوں کے درمیان آویزش ہوئی ، ان ہی دنوں منگل کاویا (ہندو سماج میں مروّجہ مذہبی نظمیں) لکھنے کی ابتدا ہوتی ہے - منگل کاویا ہی کی وجہ سے دھرم کے یہ دو مختلف دھارے آپس میں مل گئے'' - (بانگلا ساہتیر ایتی ہاش ، جلد دوئم ، صفحہ ۱) -

بارھویں صدی کا آخری ربع اور تیرھویں صدی کا ابتدائی زمانہ بنگال کی تاریخ میں غیر یقینی حالات سے پُر ہے - یہی وہ غیر یقینی حالات تھے جن سے بچنے کے لیے عوام دیوتاؤں اور دیویوں کی طرف مائل ہوتے ہیں اور ان کی پرستش شروع ہوتی ہے - ایسی شاعری کو ، جس میں دیوتاؤں کی مدح لکھنے کے علاوہ ان سے التجا بھی کی جاتی ہے ، 'منگل کاویا' کا نام دیا گیا ہے - یہ بات بھی تحقیق کے بعد پایہٴ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ ہندوؤں کا سارا ادبی سرمایہ تیرھویں صدی کی ابتدا تک دیویوں اور دیوتاؤں کی

شکنی پر مشتمل رہا ہے - شعراء انسانی زندگی سے متعلق موضوعات پر لکھنے کی جرأت نہ کرتے تھے - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے احساسات و خیالات پر دھرم اس حد تک مسلّط تھا یا ان کے محسوسات پر دھرم کے ایسے سنگین پہرے بٹھا دیے گئے تھے کہ ان کو اپنے ذاتی جذبات اور واردات کا بیان یا زندگی کا جائزہ لینا بے حقیقت معلوم ہوتا تھا اور وہ ان کے اسباب و علل کی بابت پرسش یا اس کے خلاف احتجاج کرنے کا خیال ہی دل میں نہیں لاتے تھے -

لیکن یہ بندشیں مسلمان شاعروں نے اٹھا دیں اور وہ زنجیریں توڑ دیں جو خیالات و محسوسات کی نشو و نما میں حائل تھیں - انھوں نے بنگلا ادب کو صرف حسن و عشق کے جمالیاتی پہلو سے ہی آگاہ نہیں کیا بلکہ پہلی بار جذباتِ انسانی اور معاشرتی بندھنوں کے بارے میں لکھنے پر آمادہ کیا - انھوں نے دیویوں اور دیوتاؤں سے ہٹ کر اپنے ہی گرد و پیش کے انسانوں کی قلبی واردات کے افسانے لکھے - انھوں نے وہ بیانیہ نظمیں بھی قلمبند کیں جن میں حسن کی جلوہ گری ہے مگر جن میں عشق ، لذتِ جمال کی تمنا میں تصورات سے ہٹ کر حقیقت کے چشمے سے سیراب ہوتا ہے - یہ وہ شاعر ہیں جنھوں نے فارسی اور عربی ادب کا مطالعہ کیا تھا - سعدی ، امیر خسرو اور حافظ کی وہ فکر انگیز غنائیہ شاعری ان کے پیش نظر رہی جو نہ تو صنمیاتی ہے اور نہ ماورائی - مگر اس میں حسن کی وہ دھنک ہے جس سے کائنات حسین نظر آتی ہے اور اس میں عشق کا وہ شعلہ ہے جس کی تب و تاب سے زندگی گرمِ سفر ہے ، یعنی اس میں فکرِ دنیا بھی ہے اور ذکرِ عقبیٰ بھی - زندگی سے اقرار بھی ہے اور انکار بھی - اس طرح عرب ، ایران اور ترکیہ کی تہذیبیں بنگال کی علاقائی تہذیب میں ضم ہو گئیں - تاریخی مضامین میں بھی انھوں نے مذہبِ انسانیت کا پرچار کیا - وہ آزاد خیال اور کشادہ نظر تھے - یہی وجہ ہے کہ انھوں نے برہمنیت کے خلاف کچھ نہیں لکھا - ان کی شاعری شائستہ اور مہذّب زندگی اور اس کے تقاضوں کا ایک عمدہ مرقّع ہے -

مسلمان شعراء کی آزاد خیالی اور ان کی غیر متعصّبانہ شاعری کی ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیے - انھوں نے وشنو مت کے شاعروں سے متاثر ہو کر وشنوی طور کے بہت سے مدحیہ

گیت بھی لکھے - ان میں سے بعض وشنو مت سے اس حد تک متاثر ہوئے کہ انھوں نے شعری تلمیح کے لیے رادھا اور کرشن کو روح اور خدا کے مترادف تسلیم کر لیا -

بیانیہ شاعری ، شاہ محمد صغیر

اب ذرا بیانیہ شاعری کے ان شعراء کے حالات زندگی ، ان کے شاعرانہ کمالات اور ان کی السان دوستی ملاحظہ فرمائیے جنھوں نے بنگلا شاعروں کو ماورائی تخیلات کی زنجیروں سے آزاد کرکے ذوقِ جمال بخشا - اس میدان کے سب سے بڑے مؤثر شاعر شاہ محمد صغیر ہیں جنھوں نے 'یوسف زلیخا' ایک طویل منظوم کہانی لکھی - ڈاکٹر انعام الحق نے اس نظم کے سنہ تصنیف کے بارے میں کچھ اختلاف کا اظہار کیا ہے - انھوں نے اپنی کتاب 'مسلم بانگلا ساہتیہ' کے صفحہ ۵٦ پر لکھا ہے کہ شاہ محمد صغیر نے اپنی طویل نظم 'یوسف زلیخا' سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کے دور حکومت (۱۳۸۹ء — ۱۴۱۰ء) میں لکھی - لیکن 'ساہتیہ پتریکا' (آٹھواں سال ، شمارہ دوئم) میں 'شاہ محمد صغیر کی یوسف زلیخا' کے عنوان سے انھوں نے جو مضمون قلم بند کیا ہے اس میں لکھتے ہیں : ''شاعر نے گوڑ کے سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کے دور حکومت (۱۳۸۷ء - ۱۴۱۰ء) میں یہ نظم تخلیق کی -'' محمد عبدالرحیم اپنی کتاب 'سوشل اور کلچرل ہسٹری آف بنگال' کی جلد اول صفحہ ۱۷۰ میں رقم طراز ہیں : ''شاہ محمد صغیر جو بہت بڑے عالم اور شاعر ہیں سلطان غیاث الدین اعظم شاہ (۱۳۸۹ء — ۱۴۰۹ء) کے دور حکومت میں پورے عروج پر تھے -'' ڈاکٹر انعام الحق کی بنگلا کتاب 'مسلم بانگلا ساہتیہ' کے اردو ترجمہ 'مسلم بنگالی ادب' کے صفحہ ۷۰ پر سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کا دور حکومت ۱۳۸۹ء — ۱۴۰۹ء بتایا گیا ہے - تاریخوں میں یہ تھوڑا سا اختلاف کوئی بڑی بات نہیں - یقینی امر یہ ہے کہ شاہ محمد صغیر اس بادشاہ کے عہد میں حیات تھے اور ان کی معرکہ آرا تصنیف اسی عہد کی یادگار ہے -

شاہ محمد صغیر کی زندگی کے بارے میں ہماری معلومات کچھ زیادہ نہیں مگر ہم ان کی اسی منظوم کہانی 'یوسف زلیخا' کی زبان اور مخصوص قسم کی بولی سے ان کے بارے میں کچھ معلومات اخذ کر سکتے ہیں - ان کے نام کے ساتھ 'شاہ' کی جو نسبت ہے اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا تعلق کسی 'درویش' گھرانے سے تھا - ان کی نظم کا نصف

مسوّدہ چاٹگام اور نصف ٹپرا میں دریافت ہؤا - اس کے علاوہ نظم میں بہت سے ایسے الفاظ اور محاورے استعمال ہوئے ہیں جو تا ہنوز چاٹگامی بنگلا بولی کی حیثیت سے مروج ہیں - لہٰذا دیگر شواہد کی عدم موجودگی میں ہم یہی تسلیم کیے لیتے ہیں کہ وہ چاٹگام کے رہنے والے تھے[۱] - ڈاکٹر انعام الحق کہتے ہیں : ''زیادہ تر امکان یہ ہے کہ وہ اولیائے کرام کے خاندان سے ہیں - اگرچہ ایسی نظمیں بہت کم ہیں جن میں انھوں نے اپنا تخلص دیا ہو لیکن بعض نظموں میں وہ اپنے لیے 'شاہ' تخلّص کے طور پر استعمال کرتے ہیں - مثلاً شاہ محمد کہتا ہے کہ 'یوسف زلیخا' کا قصہ مقامی زبان اور پاپار نظم میں لکھا گیا ہے'' - (مسلم بنگالی ادب ، صفحہ ۷۳) -

اگرچہ بنیادی طور پر یہ ایک تاریخی کہانی ہے لیکن اس میں ماحول اور فضا کے لحاظ سے بنگال کی ساری مسلم تہذیب سمٹ آئی ہے - کہنے کو تو کہانی فارسی سے ماخوذ ہے اور اس کے دونوں کردار وہی ہیں جو اصل کہانی سے ملتے ہیں مگر پوری نظم پڑھنے کے بعد یہ محسوس نہیں ہوتا کہ یہ ترجمہ ہے - کیونکہ اصل کہانی اور اس میں بڑا فرق ہے - اس کہانی کا بنیادی خیال لے کر شاعر نے جن فنکارانہ صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا ہے وہ حیرت انگیز ہیں - حیرت انگیز اس لیے کہ شاہ صغیر وہ پہلے شاعر ہیں جو روایت سے بغاوت کرکے ایک نئے اندازِ فکر اور جدید طرزِ نگارش کی داغ بیل ڈال رہے ہیں - روایت اور وہ بھی قدیم روایت سے بغاوت کرنا جرأت کا کام ہوتا ہے - انھوں نے نہ صرف بنگلہ ادب کو ایک نئے اسلوب اور ترقی پسندانہ تخیل سے روشناس کرایا بلکہ ''قرآن پاک کے قصے کو عوامی زبان

---

(۱) ''اس نظم (یوسف زلیخا) میں شاعر نے اپنے متعلق ذاتی حوالے نہیں دیے لیکن اس کی زبان ، کاتبوں کے اپنے اضافوں اور تبدیلیوں سے پاک ہے جس سے اس کی صداقت کا پتا چلتا ہے - شاعر نے اس میں بعض ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جو آج کل صرف چاٹگام کی مقامی بولی میں مستعمل ہیں - لیکن ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا پانچ سو سال پہلے یہ الفاظ صرف چاٹگام کی مقامی بولی ہی میں استعمال ہوتے تھے ، کہیں اور نہیں . . . ممکن ہے وہ چاٹگام کے باشندے نہ ہوں لیکن ان کے طرزِ بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر وہ چاٹگام کے نہیں تو اس سے قریب کے کسی مقام کے باشندے ضرور ہوں گے ، خصوصاً اس حقیقت کے پیش نظر کہ ان کے تمام مسوّدے چاٹگام اور ٹپرا میں ملے ہیں - (مسلم بنگالی ادب ، ڈاکٹر انعام الحق ، ص ۷۲ - ۷۳) -

میں پیش کرنے میں انھیں کوئی عیب نظر نہیں آیا"۔

'یوسف زلیخا' بنگلا زبان میں سب سے پہلی بیانیہ نظم ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم اس کو مثنوی بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس سے پہلے بنگلا زبان کے کسی شاعر نے بھی شاعری کی اس صنف کی طرف توجہ نہیں دی تھی۔ لہٰذا اس کا سہرا شاہ محمد صغیر ہی کے سر ہے۔ اس صنف کو بہت جلد مقبولیّت حاصل ہو گئی۔ بہ اعتبار موضوع بھی یہ نظم ایک سنگِ میل کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ اس سے ایک نئی روایت کی بنا پڑی۔ دیوتاؤں اور دیویوں کی سر زمین میں بنگلا شاعری جس ڈگر پر چل رہی تھی اس میں اتنا بڑا انقلاب در اصل اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ بنگال اپنی رومان انگیز فضاؤں اور سحر خیز گرد و پیش کی وجہ سے انسانی محبت کو نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔

شاہ برید خاں (ز۔ ۱۴۸۰ء سے ۱۵۵۰ء کے درمیان)

اس بیانیہ نظم کے بعد دوسرے شاعروں نے بھی اس صنف کی طرف توجہ دی۔ شاہ برید خاں (یا سبرید خاں) نے بھی عشق و محبت کے شعلوں میں تپ کر 'ودیا سندر' کی قدیم داستان کو نئے قالب میں ڈھالا اور اس کو اپنے پیش رو ہندو شعرا کی بیان کردہ کہانی سے ہٹ کر ایک جدید شکل و صورت دی۔ یہ بھی چاٹگام کے رہنے والے تھے۔ ان کے سنہ پیدائش کے بارے میں ڈاکٹر انعام الحق لکھتے ہیں: "ٹھیک ٹھیک بتانا مشکل ہے کہ شاعر کا عہد کون سا ہے لیکن اُنھوں نے اپنی شاعری میں جو زبان استعمال کی ہے اس کی قدامت ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ زبان سولھویں صدی عیسوی کے ابتدائی دور میں یہاں مستعمل تھی (مسلم بانگلا ساہتیہ، صفحہ ۷۶) لہٰذا یہ قرینِ قیاس ہے کہ شاعر پندرھویں صدی کے اواخر یا سولھویں صدی کے اوائل میں حیات تھے۔

شاہ برید خاں کے تحریر کردہ کئی مقدمات سے ان کے خاندان اور شجرے پر روشنی پڑتی ہے۔ اُنھوں نے اپنے ایک مقدمے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی تفصیل یوں ہے: "ان دنوں مشرق بنگال اور آسام کے بعض علاقے 'بھاٹی' کے نام سے جانے جاتے تھے۔ 'بھاٹی' بائیس پرگنہ میں منقسم تھا۔ ان میں سب سے بڑا پرگنہ چاٹگام تھا۔ رامو سے کرنافلی کے مشرق جنوبی ساحل تک آٹھ گاؤں آباد تھے۔ چکرا شالا گرام —— پٹیا تھانہ سے دو

میل کے فاصلے پر آباد تھا۔ اس کے بعد اراکان حکومت کی حدود شروع ہوتی تھیں۔ جمشید چودھری کانچن سرحد کے سنتری تھے۔ جامی جوڑی چا کلا (جامی جوڑی اب بھی موجود ہے) جا کر عملی موندار، یادو موندار اور بڑاپیا موندار۔۔۔ ان تینوں بھائیوں نے موانداری (موہولداری یا موحمداری) فرمان حاصل کیا۔ سکھ ندی کے دکن کنارے ایک راستہ گیا ہے جہاں سادھو خاں اور شاہ برید خاں کے دو (۲) مکان ہیں"۔

اس سلسلے میں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ۱۵۱۲ء میں ٹپرا حکومت کے راجہ دھنیہ مالک کی مدد سے گوڑ کے سلطان حسین شاہ کے بیٹے نصرت خاں نے اراکانیوں کو شکست دے کر چاٹگام کے شمالی علاقے پر قبضہ کر لیا تھا۔ لیکن جب دھنیہ مالک اور حسین شاہ کے درمیان چاٹگام پر قبضے کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہوا تو اس سے فائدہ اٹھا کر اراکانی حکومت اس علاقے پر پھر قابض ہو گئی۔ نصرت خاں چین سے بیٹھنے والا نہ تھا۔ اس نے اراکانیوں سے چکرا شالا کی جنوبی سرحد تک کا علاقہ چھین لیا لیکن اراکان حکومت نے یہ شکست تسلیم نہ کی ۱۵۱۷ء میں بھاری لشکر کشی کر کے اراکان کی حکومت نے چکرا شالا پر پھر قبضہ کر لیا اور وہاں کی شکست خوردہ مسلمان فوج فرار ہو کر نرائن گنج پہنچ گئی۔ اس طرح کرنافلی ندی کے جنوبی ساحل تک جو سرحد پھیلی ہوئی ہے اس پر اراکانیوں کا قبضہ ہو گیا۔ نصرت شاہ نے ۱۵۲۴ء میں چاٹگام کو دوبارہ فتح کیا اور جب سے ۱۵۵۳ء تک شمالی چاٹگام پر مسلمانوں کی حکومت قائم رہی۔

تاریخ سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ مہیش کے پوتے بھرت چند نے 'گوڑ' کی حبشی حکومت کے عہد میں (۱۴۸۷ء سے ۱۴۹۰ء) چکرا شالا میں آزاد حکومت کی بنیاد ڈالی تھی لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد اراکان حکومت کے ہاتھوں اسے ہزیمت اٹھانا پڑی۔ اسی خاندان کے کچھ لوگ اسلام لے آئے تھے۔ ان میں راستی خاں بہت ہی متقی اور عبادت گزار شخص تھا۔ 'مجلس آلو' (آلو بمعنی روشنی) نامی مسجد جو اب تک چاٹگام ہزاری تعالہ کے جوبرا گاؤں میں موجود ہے، اسی نے تعمیر کروائی تھی۔ مسجد میں جو کتبہ (۱۴۷۴ء) کندہ ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ رکن الدین بربک شاہ کے عہد میں زندہ تھا۔ پراگل خاں، راستی خاں ہی کا بیٹا تھا۔

شاہ برید خاں نے اپنی مشہور نظم 'ودیا سندر' میں اپنا نسب بھی بتایا ہے جس سے مندرجہ ذیل شجرہ تیار کیا گیا ہے :

پیار ملک

|

اجی پال ملک

|

موسیٰ خان ملک — جی ٹھاکر

جی ٹھاکر

|

نانو راج ملک

|

شاہ برید خان

نانو پور گاؤں چاٹگام کے پھٹک چھڑی تھانہ میں آباد ہے ۔ روایت ہے کہ نانو راج ہی کے نام نامی پر گاؤں کا نام نانو پور پڑا ۔ نانو راج کے خاندان کا اب تک ٹھیک پتا نہیں چل سکا ہے ۔ البتہ نانو پور میں رہنے والا ایک گھرانہ اپنے آپ کو اسی خاندان کی اولاد میں بتاتا ہے ۔ مذکورہ شجرے سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاید برید خاں ملک خاندان سے تعلق رکھتے تھے ، نیز ان کے دادا جی ٹھاکر چاکلا کے مالک تھے ۔

نانو پور چاٹگام کے شمال میں آباد ہے ۔ اس کا امکان ہے کہ جی ٹھاکر اراکان حکومت میں ملازم رہ چکے تھے ۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ ان کے بیٹے یا ہمارے شاعر کے والد نانو راج کے نام پر ہی نانو پور نام پڑا تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ۱۵۱۲ء میں گوڑ کے سلطان اور ٹپرا حکومت نے جب مشترکہ طور پر شمالی چاٹگام پر قبضہ کیا تو اراکان حکومت میں اعلیٰ عہدے پر فائز جی ٹھاکر کے پوتے شاہ برید خاں اراکانیوں کے ہمراہ جنوبی علاقے میں فرار ہو گئے اور وہیں سکونت اختیار کر لی ۔

اس کا ذکر پہلے ہی ہو چکا ہے کہ ہمارے شاعر کے دادا جی ٹھاکر اراکان حکومت میں ملازم تھے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۵۱۲ء میں جی ٹھاکر اور ان کے بیٹے نانو راج حیات تھے ۔ جبکہ ممکن ہے کہ ۱۵۱۲ء سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا ہو اور ۱۵۱۲ء — ۱۵۱۷ء

میں جب جنگ چھڑی ، اس وقت شاہ برید خاں کے بوڑھے ہونے میں شک و شبہ باقی نہیں رہتا - تانو پور میں آج بھی ان کے نام کا ایک تالاب موجود ہے - ان تمام باتوں سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ شاہ برید نے ۱۵۱۲ء - ۱۵۱۷ء سے پہلے ہی ایک نظم لکھی تھی اور وہ ۱۴۸۰ء سے ۱۵۵۰ء کی درمیانی مدت میں حیات تھے -

'ودیا سندر' شاہ برید کی معرکہ آرا غنائیہ نظم ہے - اسی کہانی کو دیگر کئی شعراء نے بھی نظم کیا ہے - اب تک محققین اس بات پر متفق نہیں ہو سکے کہ سب سے پہلے یہ کہانی کس نے لکھی - مہامہو پادھیائے ہر پرشاد شاستری نے سب سے پہلے شاعر کا نام 'برروچی' بتایا ہے اور کہا ہے کہ ودیا سندر پر غنائیہ نظم سب سے پہلے اس نے لکھی تھی - لیکن گیارھویں صدی میں گجرات کے 'ولھن' نامی شاعر کے بارے میں بھی یہی خیال کیا جاتا ہے - یہ روایت مشہور ہے کہ 'ولھن' کسی کشمیری پنڈت کی ایک لڑکی کے اتالیق تھے - کچھ روز کے بعد دونوں کو ایک دوسرے سے محبت ہو گئی - کشمیری پنڈت کو اس کا علم ہوا تو اس نے 'ولھن' کو مار ڈالنے کا حکم دیا - اسی دوران میں 'ولھن' نے پچاس نظمیں کہیں اور ان نظموں کے انتخاب کا نام 'چور پنچا سیکا' رکھا - اس روایت کی صداقت پر اب تک متنازعہ باتیں کہی جا رہی ہیں لیکن جن چودہ شعراء نے ودیا سندر پر نظمیں لکھی ہیں ان پر سب متفق ہیں - ان کے نام یہ ہیں : شری دھر ، شاہ برید خاں ، کنکر ، کرشن رام ، پران رام ، بلرام ، گوبند داس ، بھارت چندر ، رادھا کانت ، رام پرشاد ، گوبندر مدھو سودن چکرورتی ، مدن دت اور ندھی رام - لیکن عبدالکریم ساہتیہ وشارد نے صرف چار شاعروں کے نام لیے ہیں یعنی شری دھر ، شاہ برید خاں ، گوبند داس اور مدن دت - شری دھر نے 'گوڑ' کے سلطان فیروز شاہ کی فرمائش پر 'ودیا سندر' لکھی تھی - بنگلا زبان میں ودیا سندر کا سب سے پہلا شاعر اسی کو کہا گیا ہے - عبدالکریم ساہتیہ وشارد نے اس شاعر کی دو پوتھیاں بہت ہی خستہ حالت میں دریافت کی ہیں - ایک میں نو صفحات اور دوسری میں کل گیارہ صفحات ہیں - شاہ برید کی پوتھی میں آٹھ صفحات ہیں -

جیسا کہ سطور بالا میں بیان کیا گیا ہے ، شاہ برید نے 'ودیا سندر' غنائیہ انداز میں لکھی ہے - انھوں نے خود ہی ایک بند میں اس کو غنائیہ ناٹک کہا ہے - یہ غنائیہ نظم استعاروں اور تشبیہات سے مرصع ہے - زبان خوبصورت ، مگر عالمانہ ہے - اندازِ بیان بڑا

دلکش ہے - پوری نظم مختلف بحروں میں لکھی گئی ہے - یہی وجہ ہے کہ اس کا اثر دوچند ہو جاتا ہے - شاہ برید کی غنائیہ نظم سے اس کے عہد کے معاشرے اور تہذیب پر بھی روشنی پڑتی ہے - مثلاً اس میں ہندو معاشرے میں مہمانوں کے استقبال ، خیرات تقسیم کرنے اور ایفائے عہد کی باتیں بیان کی گئی ہیں -

قدیم بنگلا شاعری پر شاہ برید کے احسانات قابلِ قدر ہیں - یہی وہ پہلے شاعر ہیں جنھوں نے شاعری کی زبان کو عامیانہ اثرات سے آزاد کر کے شائستگی بخشی - 'ودیا سندر' محض منظوم کہانی نہیں ، اس میں غنائیہ ناٹک کی ساری خصوصیات اگرچہ ظاہر نہیں ہو سکیں ، اس کے باوجود بہت سی خصوصیات موجود ہیں - ہر جگہ مکالمے میں مناظرے کی عکاسی کی گئی ہے - یہی وجہ ہے کہ کہانی میں ناٹک کی خصوصیات ظاہر ہو گئی ہیں اور اس لیے ہم اس کو غنائیہ ناٹک کا نام دے سکتے ہیں'' - (مسلم بانگلا ساہتیہ ، از ڈاکٹر انعام الحق ، صفحہ ۷۸) -

دولنا غازی (۱۵۵۰ء - ۱۶۸۰ء)

'سیف الملک بدیع الجمال' دولنا غازی کی معرکہ آرا بیانیہ نظم ہے - اس کہانی کے بنیادی خیال کو لے کر بنگلا زبان کے چار اور شعراء نے نظمیں لکھی ہیں لیکن دولنا غازی نے سب سے پہلے اس کو نظم کیا ہے - ڈاکٹر شہید اللہ کا خیال ہے کہ ''علاول کے تتبع میں دونا غازی چودھری نے بھی 'سیف الملک بدیع الجمال' نامی ایک پوتھی مرتّب کی تھی'' (بانگلا ساہتیر ایتی ہاش ، صفحہ ۱۵۴) - ڈاکٹر انعام الحق کا بھی یہی خیال تھا لیکن تحقیق کے بعد انھوں نے اپنے اس خیال کی اصلاح کی اور کہا — ''اس منظوم ناٹک کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد ہمیں معلوم ہؤا کہ میرا خیال غلط تھا اور لاعلمی پر مبنی تھا'' - (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۸۴) -

پیشتر ازیں ذکر ہو چکا ہے کہ دولنا غازی کے علاوہ تین اور شعراء نے اسی موضوع پر نظمیں کہی ہیں - ان کے نام ہیں : کوی براہیم (ابراہیم) ، کوی مال محمد اور علاول - کوی براہیم کے بارے میں تحقیق و جستجو کے باوجود کچھ پتا نہیں چل سکا - کوی مال محمد کے متعلق صرف اتنا معلوم ہؤا ہے کہ انھوں نے اس کہانی کے مرکزی خیال کو بنیاد

بنا کر ۱۲۳۵ بنگلا سال میں دو بھاشی پوتھی میں نظم کہی اور پھر مگن ٹھاکر کی فرمائش پر علاول نے اسی کہانی کو نظم کیا اور ۱۶۶۹ء میں مکمل کیا۔

دونا غازی کی بیانیہ نظم کا مسوّدہ بہت ہی خستہ حالت میں دریافت ہوا ہے۔ غالباً دو سو سے ڈھائی سو سال پہلے کی تحریر ہے۔ اس کے بیشتر صفحات غائب ہیں۔ اس مسوّدے کو دریافت کرنے کا سہرا طارق میاں کے سر ہے جو ضلع ٹپرا میں علی گنج اسکول کے استاد تھے۔ اس مسوّدے کی قدامت کا اندازہ اسی سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان کی پراکرت زبان کے بہت سے الفاظ اور فقرے سولھویں صدی عیسوی میں مستعمل الفاظ اور فقروں سے مشابہ ہیں۔ انھوں نے اپنی نظم کے لیے جو بحر استعمال کی ہے اس میں بھی بے قاعدگیاں ہیں۔ لیکن علاول کی نظم اس لحاظ سے بہت پختہ اور اعلیٰ ہے۔ ان کی زبان حسین اور شاعرانہ ہے۔ خیالات عالمانہ ہیں۔ البتہ دونوں کے واقعات ملتے جلتے ہیں۔

دونا غازی کی 'سیف الملک بدیع الجمال' کی کہانی کچھ یوں ہے:

سیف الملک، بدیع الجمال کی تصویر دیکھ کر عقل و ہوش گنوا بیٹھتا ہے اور پھر اس کے دل کی بات اس کے بچپن کا دوست سید، بادشاہ سے بیان کر دیتا ہے۔ بادشاہ دیس بدیس اپنے آدمیوں کو روانہ کرتا ہے لیکن سب ناکام و نامراد واپس آ جاتے ہیں۔ کچھ روز بعد شہزادہ خواب میں اس موہنی تصویر کو دیکھتا ہے۔ اب اس کے دل کی کیفیت ناقابلِ بیان ہو جاتی ہے۔ چنانچہ شہزادہ اپنے دوست، سید کے ہمراہ ایران روانہ ہو جاتا ہے۔ راستے میں بہت سارے واقعات رونما ہوتے ہیں جن کا ذکر ناٹک میں کیا گیا ہے۔ اختتام پر شہزادے کی ملاقات بدیع الجمال سے ہو جاتی ہے۔ دونوں کی آپس میں شادی ہو جاتی ہے۔ سید کی شادی بھی بدیع الجمال کی سہیلی ملکہ کے ساتھ انجام پاتی ہے۔

اس سے قطع نظر کہ اس بیانیہ نظم کے قوافی اور بحر میں بے قاعدگیاں پائی جاتی ہیں، اتنی بات ماننی پڑتی ہے کہ دونا غازی نے اس صنف کو کچھ آگے بڑھایا ہے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ فارسی کا چرچا اس عہد میں اتنا زیادہ ہو گیا تھا کہ اس کے ادب کے شہپارے بنگلا میں منتقل ہونے لگے تھے۔ 'سیف الملک بدیع الجمال' بھی فارسی ہی سے ماخوذ ہے۔ دونا غازی سے پہلے کسی نے اس کا ترجمہ نہیں کیا تھا، اس لیے یہ بات

تسلیم کرنے میں تامل نہیں ہونا چاہیے کہ انھیں فارسی آتی ہوگی اور فارسی زبان ہی میں اس کہانی کا مطالعہ ان کے لیے محرّک بنا ہوگا ۔

دولت وزیر بہرام خاں (ز ۔ ۱۵۷۵ء)

یہ ضلع چاٹگام میں پیدا ہوئے تھے لیکن ان کی تاریخ پیدائش تلاشِ بسیار کے بعد بھی معلوم نہیں ہو سکی ۔ البتہ اس زمانے کی کتابوں سے اتنا پتا چل سکا ہے کہ وہ ۱۵۴۵ء میں حیات تھے ۔ ان کا اصل نام بہرام خاں ہے ۔ چاٹگام میں نظام پور علاقے کے سلطان نظام شاہ سوری نے ان کو 'دولت' کا خطاب دیا تھا اور تب ہی سے وہ دولت وزیر بہرام خاں کے نام سے مشہور ہوئے ۔ "مبارک خاں جو حمید خاں فاتح چاٹگام کی اولاد میں سے تھے ، اس وقت زندہ تھے ۔ ان کی شخصیت بڑی اہم تھی ۔ نظام شاہ نے ان کو 'دولت وزیر' کے خطاب سے نوازا تھا ۔ لیکن اس خطاب کے ملنے کے چند سال بعد ہی مبارک خاں چل بسے ۔ اس وقت ان کے صاحبزادہ بہرام خاں بہت ہی کم سن تھے ۔ جب نظام شاہ کو بہرام خاں کے بارے میں علم ہوا تو انھوں نے از راہِ عنایت باپ کا خطاب بیٹے کو دے دیا اور اس طرح ہمارا شاعر 'دولت وزیر بہرام خاں' کے نام سے مشہور ہوا" ۔ (مسلم بانگلا ساہتیہ ، ڈاکٹر انعام الحق ، صفحہ ۹۴) ۔ دولت وزیر کو ایک بزرگ شاہ اسدالدین سے بڑی عقیدت تھی ۔ چنانچہ انھوں نے شاہ صاحب سے اپنی عقیدت کا اظہار یوں کیا :

بنگلا دیس منوہر تار مودھے شو بھاکر
نگر فتح آباد نام
اسد الدین پیر لرمل شریر دھیر
تتھا تے بستی انوپام

(ترجمہ) فتح آباد حسین بنگال دیس میں ایک خوبصورت مقام ہے ۔ (وہاں) اسد الدین نامی ایک پیر قیام پذیر ہیں جن کا جسم مقدس اور مقام ہر جگہ ہے ۔

دولت وزیر نے ذیل کے الفاظ میں اپنا تعارف خود کرایا ہے : "سلطانِ حسین شاہ کے

وزیر اعظم حیدر خاں میرے سب سے بڑے مربی اور سرپرست تھے ۔ قوت و طاقت میں ان کا کوئی ثانی نہ تھا ۔'' مبارک خاں ہمارے شاعر بہرام کے والد تھے ۔ دربار میں ان کی بڑی عزت تھی ۔ حیدر خاں کے انتقال کے بعد سور خاندان کے ایک فرد نظام شاہ چاٹگام کے حکمران ہوئے ۔ اس وقت مبارک خاں زندہ تھے ۔ ان کی دلچسپ شخصیت کا دور دور تک چرچا تھا ۔ وہ عوام و خواص میں بہت مقبول تھے ۔ چنانچہ ان کی اسی ہر دلعزیزی کی بنا پر نظام شاہ نے ان کو 'دولت وزیر' کا خطاب دیا تھا ۔ اس خطاب سے نوازے جانے کے تھوڑے ہی دن بعد وہ جاں بحق ہو گئے ۔ نظام شاہ کو ان کی بے وقت موت پر صدمہ ہوا لیکن جب انھیں معلوم ہوا کہ بہرام خاں ان کے صاحبزادے ہیں تو 'دولت وزیر' کے خطاب سے ان کو نواز دیا ۔ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے ۔ اس کی صداقت میں اس لیے بھی شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ چاٹگام کے سیتا کنو تھانہ کا اندرونی علاقہ 'نظام پور پرگنہ' اب بھی آباد اور مشہور مقام ہے ۔ آج بھی لوگوں میں یہ عام طور پر مشہور ہے کہ اس پرگنہ کا نام کسی نظام شاہ کے نام پر رکھا گیا تھا جو اس کی جاگیر تھا ۔ لہٰذا یہ نظام شاہ، دولت وزیر بہرام خاں کے بقول 'نظام شاہ سور' کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا ۔

ان واقعات کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ۱۵۶۰ء کے لگ بھگ نظام شاہ سور کے ہاتھوں بہرام خاں کو 'دولت وزیر' کا خطاب ملا تھا ۔ اس وقت ان کی عمر پندرہ یا سولہ سال کے درمیان ہوگی ۔ اگر یہ مان لیا جائے تو یہ بھی قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے کہ مزید پندرہ سال گزرنے کے بعد انھوں نے اپنی نظم 'لیلیٰ مجنوں' لکھی ہوگی ۔ یعنی اس طرح اس نظم کا سنہ تصنیف ۱۵۷۵ء فرض کیا جا سکتا ہے ۔

بہرام خاں کے جدِّ امجد ہادی خاں نے چاٹگام کے علاقے فتح آباد کو بسایا تھا ۔ فتح آباد چاٹگام کا بہت ہی قدیم لیکن مشہور گاؤں تھا ۔ اس کی تعریف بہرام خاں ان لفظوں میں کرتے ہیں :

(ترجمہ) نگر فتح آباد ایک مشہور آرزو ہے

چاٹگام کے نام کے ساتھ اس کا بھی نام لیا جاتا ہے

کتنا حسین، دلکش اور نظر فریب ہے یہ شہر ۔ امر اور لافانی

اس کے کنارے کنارے کرنافلی بہہ رہا ہے
جو انتہائی دلفریب اور حسین ہے
اس کے چاروں طرف بڑی بڑی کھائیاں ہیں جو تالاب کا منظر پیش
کرتی ہیں
شاہ بدر کا قیام یہیں ہے -

'لیلیٰ مجنوں' دولت وزیر بہرام خاں کی قابلِ ستائش تصنیف ہے - اس کو پڑھنے کے بعد یہ خیال پختہ ہو جاتا ہے کہ فارسی کے بلند سے بلند اور مشکل سے مشکل خیالات کو وہ سہل بنگلا میں آسانی سے ادا کر دیتے تھے - سولھویں صدی کے شاعروں میں ان کا مقام بہت اونچا ہے - ان کی شاعری کی سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ انھوں نے انسانی زندگی اور انسان کے دکھ درد کو اپنی شاعری میں جگہ دی - اس لحاظ سے وہ شاہ محمد صغیر کے بہت قریب نظر آتے ہیں - ان کے یہاں شعریت بھی ہے اور غنائیت بھی - زبان پر بھی وہ بڑی قدرت رکھتے ہیں - یہی وجہ ہے کہ انھوں نے لیلیٰ مجنوں کی کہانی کو بڑے مؤثر انداز میں بیان کیا ہے -[1]

دولت وزیر نے اپنی اس تخلیق کے بارے میں خود کہا ہے :

"بہت ہی مقدس فرد کی زبانی میں نے سنی تھی یہ کہانی جو ادب کا
عظیم سرمایہ ہے -"

اس شعر سے یہ پتا چلتا ہے کہ اگرچہ اصل کہانی فارسی میں ہے لیکن دولت وزیر بہرام نے یہ کہانی خود نہیں پڑھی بلکہ کسی کی زبانی سن کر اور اس کو ذہن میں محفوظ کر کے ایک نئے انداز سے بنگلا میں پیش کی ہے - فارسی میں اس کہانی کو متعدد شعراء

---

(۱) دولت وزیر کی کتاب 'لیلیٰ مجنوں' ہجر و وصال کی ایک دردناک کہانی ہے - اس کے علاوہ کتاب مذکور میں شاعر نے جس نزاکت بیان اور پاکیزگیٔ خیالات کی تصویر پیش کی ہے اس کا عشر عشیر بھی سولھویں صدی عیسوی کی بنگلا شاعری میں نہیں ملتا - (کابو ملنچھو ، از عبدالقادر ، صفحہ ۱۱) -

نے نظم کیا ہے - عین ممکن ہے کہ بھرام خاں کی نظر سے ان میں سے کسی کی تصنیف گزری اور انھیں اتنی پسند آئی کہ انھوں نے صرف مرکزی خیال کو لے کر بنگلا میں منظوم کہانی لکھ دی - ان کی اور علاول کی زبان میں بہت حد تک مماثلت ہے - یعنی عربی، فارسی اور اردو کے الفاظ استعمال نہیں ہوئے ہیں - ظاہر ہے کہ ان کو زبان پر بڑی قدرت حاصل تھی - قوتِ بیان بھی خدا نے ودیعت کی تھی - لیلیٰ کے حسن کی تصویر اس طرح کھینچتے ہیں :

(ترجمہ) ''وہ روز بروز جوانی کی دہلیز پر یوں آ رہی ہے جیسے چاند کا شباب،

جیسے کنول کی شگفتگی اور اس کی شادابی
اس کے ہونٹ ہیں یا سرنگ، آنکھیں ہیں یا چشمِ غزالاں
بھویں جیسے دھنک اور نظریں متلاشی !''

شاعر نے جابجا پند و نصائح بھی بیان کیے ہیں - مثلاً :

اس دنیا میں جیسے تم دکان لگانے آئے ہو،
وقت ختم ہوگا تو اپنے اپنے گھر کی راہ لو گے !
تعمیر اور تخریب یہ دونوں خدا کے دست قدرت میں ہیں
کسی کو آج جانا ہے اور کسی کو کل . . . اس سے مفر نہیں !
زندگی و موت کا سلسلے لامتناہی ہے
زندگی ایک خواب ہے اور موت برحق !

دولت وزیر بہ صد آرزو کہتا ہے :

محمدؐ کے نقش قدم پر چلنے کی توفیق عطا ہو !

پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ دولت وزیر بہرام کو خدا نے حیرت انگیز قوتِ بیان عطا کی تھی - جب وہ حسن کی تصویر کشی کرتے ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے سامنے جمالِ یار کی کوئی شبیہہ ہے جس کے ایک ایک انگ کو ان کا موئے قلم کاغذ

پر ابھار رہا ہے۔ صنائع بدائع پر بھی ان کو قدرت حاصل ہے۔ تشبیہات و تلمیحات پر بھی بہت دسترس ہے۔ کردار نگاری بھی ان کی فنکارانہ ذہنیت کو اجاگر کرتی ہے۔ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاعر بھی ہیں اور مصوّر بھی، جذبات نگار بھی ہیں اور زندگی کی تصویر کھینچنے والے بھی۔ ان کو فنا و بقا اور مرگ و زیست پر بھی یقین ہے۔ وہ دنیا کو سرائے فانی سمجھتے ہیں اور نیک زندگی گزارنے کی دعائیں مانگتے ہیں۔ یعنی جمالیاتی انداز میں نظم کہنے کے ساتھ ساتھ وہ اصلاحی نقطۂ نظر کو بھی فراموش نہیں کرتے۔

محمد کبیر (ز - ۱۵۸۸ء)

ہندی زبان کی رومانی کہانیوں کے تراجم کا بھی اس عہد میں رواج پڑ گیا تھا۔ 'مدھو مالتی' ان ہی ہندی کہانیوں میں سے ایک کہانی ہے جس کی بنیاد پر بنگلا کے کئی شعراء نے منظوم کہانیاں لکھیں۔ محمد کبیر نے سب سے پہلے بنگلا میں اس کو نظم کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۵۸۸ء میں انھوں نے ہندی سے اس کہانی کا ترجمہ کیا لیکن یہ تصدیق طلب بات ہے کہ آیا انھوں نے ہندی سے ترجمہ کیا یا فارسی سے یا یہ کہ کہانی دونوں زبانوں میں ان کے پیش نظر تھی؟ ایک جگہ محمد کبیر کہتے ہیں:

> "منوہر مالتی کی غم انگیز محبت کا گیت تمام لوگ بڑے چاؤ سے گائیں گے۔"

> یہ حسین کہانی ہندی سے ماخوذ ہے جسے دیسی زبان (بنگلا) کے قالب میں ڈھالا گیا۔ (ترجمہ)

لیکن ڈھاکہ یونیورسٹی کے فاضل استاد احمد شریف کی زیر ادارت بنگلا اکیڈیمی سے مدھو مالتی پر جو کتاب شائع ہوئی ہے اس میں دو شعر یوں ہیں:

> (۱) محمد کبیر بڑے شوق اور اعتماد سے کہتا ہے کہ فارسی نظم سے (اس کو) پانچالی میں منتقل کیا گیا۔
>
> (۲) محمد کبیر شیریں زبان پانچالی میں کہتا ہے کہ یہ کہانی فارسی سے منتقل ہو کر ہندی میں آئی۔ ڈاکٹر انعام الحق کہتے ہیں: "اس کہانی کا پلاٹ، ماحول اور خیال 'گل بکاولی' سے ملتا جلتا ہے۔ لیکن مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اصل کہانی ہندی میں تھی جسے کسی مسلمان شاعر نے (امیر خسرو نے) اس کو فارسی میں

منتقل کیا اور اس میں ایرانی فضا شامل کی ۔ اسی فارسی لظم کو محمد کبیر نے بنگلا میں پیش کر دیا'' ۔ (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۹۹) ۔

بہرحال حقیقت جو بھی ہو ، اتنی بات یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ 'مدھومالتی' کو سب سے پہلے محمد کبیر ہی نے بنگلا کا جامہ پہنایا ۔ ان کا انداز بیان بہت دلکش ہے ۔ رومانی بیانیہ نظموں میں اس کہانی کو بلند مقام دیا گیا ہے ۔ اس کے کردار مقامی ہیں اور ماحول بھی مقامی ہے ۔ خواہ مصنف نے اسے فارسی سے ترجمہ کیا ہو یا ہندی سے ، اس کی شاعرانہ عظمت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کہانی کو اختتام تک پہنچانے میں اس نے اپنی پوری شاعرانہ صلاحیتیں صرف کر دی ہیں ۔ ایک جگہ مدھو مالتی کے حسن کی تعریف اس طرح بیان کرتے ہیں :

سونار پردیپ جو لے پلنکیر پاشے
مونی سکتا رہی جھیمی تیمیر بنیاشے

لیو یالی جو بنی بالی ساجی لو رنگے
سونار پتلا جینو شوتی چھے پلنگے

(ترجمہ) ''پلنگ کے قریب طلائی چراغ روشن ہے یا شبِ دیجور میں ہیرے جواہر چمک رہے ہیں ۔ نئی نویلی دلہن ہفت رنگوں میں سجی سجائی ہے ، جیسے کوئی طلائی مجسمہ پلنگ پر محو خواب ہو !''

ان اشعار کو پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے دورِ حاضر کا کوئی رومانی شاعر حسن و عشق کی تصویر کشی کر رہا ہو ۔ انہوں نے اس کہانی میں جو استعارے اور تشبیہات استعمال کی ہیں وہ فضا اور ماحول سے بڑی مطابقت رکھتی ہیں ۔ اس کہانی کے ایک ایک لفظ میں جمالِ یار کی شبیہہ اتاری گئی ہے ۔ بلاشبہ کہانی قدیم بنگلا میں نظم کی گئی ہے لیکن اس کے باوجود اس میں بڑی مٹھاس ہے ، اندازِ بیان میں تلاطم خیزی نہیں ، ٹھہراؤ ہے ۔

دیگر شعرا جو مدھو مالتی کے مصنف ہیں

اس کہانی کو رنگ پور کے شاکر محمود نے ۱۷۸۰ء میں فارسی سے اور سید حمزہ

نے ۱۷۸۸ء میں غالباً ہندی سے بنگلا میں منتقل کیا - ۱۸۰۰ء کے بعد جن دیگر شعراء نے اس کہانی کو نظم کیا ہے ان کے نام یہ ہیں : چوہر ، گوپی موہن داس ، زبید علی اور نور محمد - لیکن ناقدین کی متفقہ رائے ہے کہ محمد کبیر جیسی شاعرانہ عظمت کو کوئی پہنچ نہ سکا - کسی حد تک سید حمزہ کامیاب رہے مگر ان سے کہانی ابھر نہ سکی اور کردار بھی قارئین کے ذہنوں میں کوئی تاثر نہیں چھوڑتے - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے کردار نظم و ضبط کے پابند ہیں ، آزاد فضا میں سانس نہیں لیتے - ''انھوں نے کہانی پوتھی زبان میں لکھی ہے لیکن زبان ملاوٹ سے پاک نہیں -'' (بانگلا ساہتیر ایتی ہاش ، از قاضی دین محمد ، صفحہ ۲۵۱) -

لوک کہانیاں

دور وسطیٰ کے شعراء نے لوک کہانیوں سے انتہائی دلچسپی لی ہے جس سے اس بات کا بخوبی اظہار ہوتا ہے کہ ان کو اپنی زمین ، اپنی مٹی ، اپنے ماحول اور گرد و پیش سے گہری محبت تھی - انھوں نے دوسری زبانوں کی کہانیوں کے تراجم کیے تو اس طرح کہ وہ اپنے ہی دیس کی کہانیاں معلوم ہوتی ہیں - غیر ملکی ادب خصوصاً عربی ، فارسی اور ہندی ادب کے دواوین سے منتخب کہانیاں لے کر مسلمان شعراء نے انہیں بنگلا ادب کے پیرہن میں پیش کیا - بیشتر کہانیوں کے تراجم فارسی سے کیے گئے ہیں - ان تراجم کے اثرات بڑے دور رس ثابت ہوئے - فارسی ادب کے ساتھ ساتھ ایرانی تہذیب کو بھی فروغ ہوا - یہ تہذیب بلاشبہ بنگال کی اپنی تہذیب سے زیادہ ترقی یافتہ اور اعلیٰ تھی - ان دنوں فارسی ادب کے آسمان پر ضو ریز ستارے جگمگا رہے تھے جن کی روشنی دور دور تک پھیل چکی تھی - ان کا اثر ان تمام زبانوں پر ہؤا اور اس سے وہ تمام ادب متاثر ہوئے جن میں نو مسلموں نے جگہ جگہ اور ملک ملک اپنے خیالات اور جذبات کا اظہار کیا - مثلاً یوسف زلیخا ، سیف الملک بدیع الجمال ، گل صنوبر ، گل بکاولی ، لیلیٰ مجنوں ، الف لیلہ قسم کی کئی ایک ایسی داستانیں ہیں جو ہم برصغیر کی ہر اس زبان و ادب میں پاتے ہیں جسے مسلمانوں نے اپنایا - یہ کہانیاں مسلم تہذیب کو اجاگر کرتی ہیں اور ان میں آن روایتوں کا خزانہ ہے جن پر مسلمانوں کو بجا طور پر فخر ہے - ان کہانیوں میں ماورائی یا آفاق باتیں نہیں کہی گئی ہیں بلکہ ان میں حیاتِ انسانی کے بشری تقاضے ہیں اور حسن

و عشق کی قدیم آویزشیں بھی - ان میں انسان سے انسان کو محبت کرنے کا درس دیا گیا ہے - ان میں زندگی متحرک ہے جامد نہیں - ان تراجم سے مسلم شعراء نے بنگلا ادب کی عزت اور وقار میں اضافہ کیا ہے - البتہ انھوں نے جس محبت کو ان نظموں میں اپنا موضوع بنایا وہ پاکیزہ اور مثالی ہے - چنانچہ ان میں آج کل کی سی نفسیاتی تحلیل اور محاکات نہیں ملتی - مثلاً ان کے کردار نفسانی خواہشات کا بالکل شکار نہیں ہوتے - انھوں نے ایسے عشق کی شان میں قصیدے لکھے جو ذہنوں کو تقدس اور زندگی کو عظمت بخشتا ہے - یہ ایک رومانوی تصور ہے اور اس میں بشریت کم ہے - دولت وزیر بہرام نے تو اپنی مثنوی 'لیلی مجنوں' میں ہیروئن کے لیے اپنے ہیرو کی محبت کو صوفیانہ عشق کے پردے میں پیش کیا ہے - بنگلا ادب میں یہ ایک نیا اور اچھوتا انداز تھا - ہندو شعراء محبت کے اس ماورائی پرتو کو تصور میں نہیں لا سکتے تھے ۔

ہندو موضوعات

اس عہد کے مسلم شعراء نے ہندو موضوعات پر بھی طبع آزمائی کی - علاول کی 'پدماوتی' اور دولت قاضی کی 'ستی مینا' اس کی بہترین مثالیں ہیں - یہ شعراء متعصب نہیں تھے بلکہ خذ ما صفا اور دع ما کدر کے اصول پر چلتے تھے - اس لیے وہ ہر ایسی کہانی کو جس میں انسانی جذبات کا عنصر غالب ہوتا ، نظم کرتے - در اصل انھیں اپنے ہی ماحول کے کرداروں سے پیار تھا - اپنے ہی ملک اور گردو پیش پر وہ فریفتہ تھے - محمد کبیر کی 'مدھو مالتی' اور شاہ برید خاں کی 'ودیا سندر' میں یہ عنصر بہت نمایاں ہے - انھیں اس سے بحث نہ تھی کہ کہانی کس ملک اور معاشرے سے تعلق رکھتی ہے یا اس کے کردار کون سے ہیں - عشق انسانی ان کا خاص موضوع تھا ، خواہ اس موضوع پر کسی زبان کی کہانی کیوں نہ ہو - اس موضوع پر فارسی ، عربی یا ہندی کی جو بھی کہانی انھوں نے پڑھی یا دوسروں سے سنی اس کو انھوں نے بنگلا شاعری کا جامہ پہنا دیا - یہ کہانیاں عوام میں بے حد مقبول ہوئیں - مقبولیت کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ یہ مثنوی کی طرز پر لکھی گئی تھیں اور ان میں غنائیت کا عنصر غالب تھا - زبان کی نغمگی اور غنائیت نے ان میں ایسا تاثر پیدا کیا تھا کہ لوگ ان کہانیوں کو پڑھتے یا سنتے تو ایک مثالی دنیا کے تصور میں محو ہو جاتے تھے -

رزمیہ شاعری

مسلمانوں نے جہاں انسانی محبت کی کشمکشوں کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ، وہیں بزم کے ساتھ رزم کے موضوعات بھی ان کی شاعری میں پائے جاتے ہیں ۔ جس طرح ہندو شعراء نے اپنے دیوتاؤں اور اوتاروں کے بارے میں 'وجے کاویاں' لکھی تھیں ، مسلمانوں نے بھی 'وجے کاویاں' لکھیں ۔ لیکن ان میں انھوں نے اپنے علماء ، مشائخ ، پیغمبر صلعم اور مشاہیر کی عظمت ، ان کے حالات اور کارنامے بیان کیے ہیں ۔ ان کے تحریر کردہ یہ واقعات صرف موہوم واقعات یا خیالات پر مبنی نہیں ہیں بلکہ بڑی حد تک تاریخی ہیں ۔ یہ بات ساری دنیا جانتی ہے کہ مسلمانوں کو تاریخ سے گہری دلچسپی رہی ہے ۔ برِ صغیر میں بھی ان کو فنِ تاریخ نویسی میں استادانہ حیثیت حاصل ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان شعراء نے بھی تاریخی شخصیات پر اور تاریخ ہی کی بنیاد پر اپنی داستانوں کی عمارت کھڑی کی ۔ انھیں اس بات کی ضرورت نہ تھی کہ وہ ہندو شعراء کی ان وجے کاویوں کو در خور اعتنا سمجھیں یا ان کی نقل کریں جن میں دیویوں ، دیوتاؤں اور اوتاروں کی تعریفیں کی گئی ہیں اور جنھیں آفاقی حیثیت دی گئی ہے ۔ ان کی آنکھوں کے سامنے اپنے بزرگوں کے کارنامے تھے اور اپنے پیغمبرِ اعظمؐ کی داستانِ حیات تھی ۔ وہ اپنی داستانوں کی اساس حقائق پر رکھنا چاہتے تھے ۔ چنانچہ ان کی 'وجے کاویوں' میں تاریخ اور داستان دونوں کی آمیزش نظر آتی ہے ۔ ان میں بزرگوں کی کرامات کا ذکر ضرور ہے مگر وہ کرامات اتنی محیّر العقول نہیں ہیں کہ عقل سلیم انھیں پڑھ کر یا سن کر شرمائے ۔ البتہ یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ ان کی رزمیہ شاعری میں وہ زور بیان اور فنی خوبی نہیں جو ان کی رومانی شاعری میں موجود ہے ۔

'رسول وجے' کے اہم شعراء

زین الدین اور رسول وجے ۔ زین الدین کی 'رسول وجے' کا ایک ہی مسودہ اب تک دریافت ہو سکا ہے اور وہ بھی بہت خستہ اور خراب حالت میں ہے ، یہاں تک کہ اس کا پڑھنا بھی مشکل ہے ۔ 'رسول وجے' طبعزاد نہیں بلکہ کسی فارسی کتاب سے ماخوذ ہے ۔ شاعر نے کتاب کے آخری حصے میں جہاں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی جنگ کا ذکر کیا ہے ، فارسی کے اس شاعر کا شکریہ بھی ادا کیا ہے جس کی نظم سے انھوں نے بنیادی

خیال اخذ کیا ہے -

قدیم بنگلا ادب میں 'وجے کاویا' کو اتنی ہی اہمیت حاصل ہے جتنی 'منسا منگل'، 'چنڈی منگل' وغیرہ منگل کاویوں کو - ان کاویوں میں دلیوی اور آفاقی باتیں کہی گئی ہیں - زین الدین کی 'رسول وجے' بھی اِسی نوعیت کی کہانی ہے - اس میں حضرت رسولؐ خدا کی فتوحات کا ذکر ہے، لیکن بعض تاریخی ناموں اور شخصیتوں کے علاوہ اُس نظم میں کوئی واقعہ بھی تاریخی اعتبار سے صحیح نہیں کہلا سکتا -

کہانی یوں شروع ہوتی ہے :

''واقعہ رسول اکرمؐ کی فتوحات کے زمانے کا ہے - آپؐ نے جیکم کے راجہ کے خلاف جنگ کا اعلان کیا ہے - مدینہ سے جیکم کے راجہ کی سلطنت بہت دور تھی - وہاں تک پہنچنے میں چھ (۶) ماہ لگ جاتے تھے - اس کے باوجود نعرۂ تکبیر کہہ کر آپ جنگ کے لیے رختِ سفر باندھتے ہیں - ان کی راہ میں کتنے ندی نالے اور جھاڑ جنگل آئے لیکن آپ چلتے رہے - راستے میں جیکم کے راجہ کے ایک جاسوس سے آپ کی ملاقات ہوئی - رسول کریمؐ نے اس جاسوس کی معرفت راجہ جیکم کو پیغام بھیجا کہ وہ اسلام قبول کر لے - جیکم کے راجہ بہرام کو جب یہ پیغام ملا تو وہ غصے سے آگ بگولہ ہو گیا، اس نے اسلام قبول نہیں کیا - درایں اثنا رسول کریمؐ اس کی حدود سلطنت میں داخل ہو گئے - طرفین میں گھمسان کی جنگ ہوئی - نبی کریمؐ کے رفقاء نے حیرت انگیز شجاعت کا ثبوت دیا - جیکم کے راجہ کو شکست ہوئی - جنگ کے بعد نبی کریمؐ کے ساتھی خیمے میں سستانے کے لیے واپس آ گئے - لیکن جنگ کی تیاریاں پھر ہونے لگیں - دوسرے دن صبح سویرے دونوں طرف کی فوجیں پھر ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہو گئیں - لڑائی کا سلسلہ کئی دن تک جاری رہا - جیکم کے راجہ کے تین بیٹے گرفتار کر لیے گئے - اس کے بعد رات کے وقت میدان جنگ میں جیکم کے راجہ کے حکم کے مطابق ایک سو گڑھے کھود کر ان کے منہ ڈھانک دیے گئے - صبح کو حضرت علیؓ لڑتے لڑتے ایک گڑھے میں گر پڑے اور پھر چاروں طرف سے تیروں کی بارش شروع ہو گئی لیکن بڑی مشکلوں اور صعوبتوں کے بعد حضرت علیؓ گڑھے سے باہر آئے - ان کا جسم لہو لہان ہو رہا تھا - انھوں نے حضرت رسول کریمؐ

کو سارا ماجرا سنایا ۔

یہ سن کر حضرت رسول کریمؐ کو بڑا دکھ ہؤا ۔ اُنھوں نے حضرت علیؓ کے جسم پر ہاتھ پھیرا اور اس طرح ان کے سارے زخم مندمل ہو گئے ۔ اس کے بعد حضرت علیؓ دوبارہ جنگ کے میدان میں پہنچ گئے ۔ اس بار ان کے اندر پہلے سے کہیں زیادہ طاقت آ گئی تھی ۔ اُنھوں نے ایک ہی ہلّے میں اپنے ہاتھ سے دشمن کے اَن گنت سپاہیوں کو موت کے گھاٹ اُتار دیا ۔"

کہانی یہاں ختم ہو جاتی ہے ۔ مرحوم عبدالکریم ساہتیہ وشارد نے اس مسودے کو دریافت کیا تھا ۔ اس میں ۹ سے ۶۳ تک صفحات ہیں ۔ ابتدا کے آٹھ صفحات تلاش بسیار کے باوجود اب تک دریافت نہیں ہوئے ۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ ان صفحات میں حمد و نعت ، شاعر کا اپنا تعارف اور اپنے پیر و مرشد کی تعریف میں کچھ باتیں ہوں گی ۔ اس کہانی کا شاعر نے جو نام بھی تجویز کیا ہوگا وہ معلوم نہ ہو سکا لیکن کہانی پڑھ کر اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ پوتھی کا نام 'رسول وجے' ہوگا ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ پوتھی کب لکھی گئی ؟ کہا جاتا ہے کہ شاعر نے راج رتن شری یت یوسف خاں کی خوشنودی کی خاطر اور پیر شاہ محمد خاں کی بزرگی کو دھیان میں رکھ کر 'رسول وجے' تحریر کی ہے ۔ نقادوں نے اس بارے میں مختلف آراء اور خیالات کا اظہار کیا ہے لیکن سارے خیالات تصدیق طلب ہیں ۔ البتہ یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے گوڑ کے سلطان شمس الدین یوسف شاہ کی فرمائش پر 'رسول وجے' لکھی ہوگی ۔ احمد شریف کہتے ہیں : "اگر یوسف خاں کو گوڑ کے سلطان کا شہزادہ مان لیا جائے تو زین الدین نے اپنا کلام ۱۴۷۴ء میں مکمل کیا ہوگا" ۔ عبدالکریم ساہتیہ وشارد کے خیال میں سنہ تصنیف ۱۳۲۰ء ہے ۔

'رسول وجے' میں جنگوں کی جس انداز میں تصویر کشی کی گئی ہے وہ بہت مؤثر ہے ۔ اس کو پڑھتے وقت جنگ کے مناظر آنکھوں کے سامنے ابھرنے لگتے ہیں ۔ شمشیر زنی ، تیر اندازی ، گھوڑوں کی ٹاپوں کی آوازیں ، شجاعت و دلیری —— یہ تمام مناظر ایسے ہیں جو مرثیۂ انیس کی یاد تازہ کرتے ہیں ۔ بحیثیتِ مجموعی زین الدین کو زبان و بیان پر قدرت

حاصل تھی ۔ ایک نقاد نے کہا ہے : ''میں سمجھتا ہوں کہ زین الدین کو 'راماٸن' اور 'مہابھارت' لکھنے والوں کی صف میں شامل کیا جا سکتا ہے ۔ اس میں صرف عربی ماحول اور گرد و پیش ہی کا بیان نہیں ، بنگال اور اہل بنگال کے درخشاں رقص و روایت کا بھی ذکر شامل ہے ۔'' (بانگلا ساہتیہ ایتی ہاس ، جلد دوئم ، از قاضی دین محمد ، صفحہ ۲۰۴) ۔

شاہ برید خاں اور رسول وجے

شاہ برید خاں نے بھی 'رسول وجے' لکھی ہے ۔ اس کا مسودہ انتہائی خستہ حالت میں دریافت ہوا ہے ، جس میں کل بارہ صفحات ہیں ۔ (۲۱ - ۳۲ صفحات) اس کا واحد مقصد رسول خدا کی جنگی فتوحات کا ذکر اور ان کی مدح سرائی ہے ۔ یہ کہنا ذرا مشکل ہے کہ انھوں نے اپنی تصنیف کا نام 'جنگ نامہ' رکھا تھا یا 'رسول وجے' لیکن اس نوع کی کہانی کو ان دنوں عام طور پر 'رسول وجے' ہی کا نام دیا جاتا تھا ۔ شاہ برید خاں اور زین الدین کی شاعرانہ عظمت کے بارے میں بنگلا کے دو ممتاز نقادوں نے دو مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے ۔ ڈاکٹر انعام الحق کہتے ہیں : ''زین الدین کی 'رسول وجے' اور شاہ برید خاں کی 'رسول وجے' میں بنیادی خیال اور مقصد کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ۔ البتہ علمیت اور شعریت کے اعتبار سے شاہ برید خاں ، زین الدین سے اعلیٰ اور برتر ہیں ۔'' (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۸۲) ۔ مگر قاضی دین محمد کا خیال ہے کہ ''بنیادی خیال اور مقصد کے اعتبار سے دونوں تصانیف میں یکسانیت پائی جاتی ہے لیکن زین الدین اپنی علمیت اور شاعرانہ عظمت میں شاہ برید خاں سے برتر ہیں ۔ اس بارے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں ۔'' (بانگلا ساہتیر ایتی ہاش ، جلد دوئم ، صفحہ ۱۹۲) ۔ ان دو آراء کے مقابلے سے یہ تاثر لیا جا سکتا ہے کہ دونوں نظمیں اعلیٰ درجے کی تصور کی جا سکتی ہیں ۔

دور وسطیٰ کے ممتاز اور قابل قدر شاعر شاہ برید کا نام آج جانا پہچانا ہے ۔ ایک عرصے تک ان کی تصنیف لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل رہی ۔ عبدالکریم ساہتیہ وشارد نے ان کو گمنامی سے نکال کر روشناس کرایا ۔ ان کی تین تصانیف دریافت ہو چکی ہیں لیکن کوئی بھی مکمل حالت میں نہیں ملی ۔ 'ودیا سندر' کے صرف آٹھ ، 'رسول وجے' کے تیرہ اور 'حنیفاو ودیکی جے' کے صرف آخری چند پھٹے ہوئے صفحات ملے ہیں ۔ نامکمل ، خستہ اور پھٹے ہوئے

صفحات ہی سے ان کی شاعرانہ عظمت کی نشان دہی ہو جاتی ہے ۔ ان چند صفحات ہی کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی فنکارانہ صلاحیتوں ، علمیت اور انسانیت دوستی میں ایک خاص مقام رکھتے ہیں ۔

شاہ برید خاں کی ایک اور تصنیف 'حنیفہ کی فتوحات' ہے ۔ اس کے بارے میں محقّقین کا خیال ہے کہ اس نوع کی نظموں میں سب سے پہلی نظم شاہ برید کی ہے ۔ اِس موضوع پر جن دیگر شعراء نے طبع آزمائی کی ہے ان کے نام یہ ہیں : (۱) محمد خاں (۲) عبدالکریم (۳) سید حمزہ اور (۴) غریب اللہ ۔ ان کی تصانیف فارسی یا اردو سے ترجمہ کی گئی ہیں ۔ ساری تصانیف میں حنیفہ کی شجاعت کی داستان درج ہے ۔ سید حمزہ کی 'جیگونیر پوتھی' کا خاص موضوع ہے اسلام کی بہادری اور شجاعت کے مقابلے میں غیراسلامی اعمال و عقائد کی شکست ۔

شہادتِ امام

حضرت امام حسینؓ کی شہادت پر بھی بہت سے شعراء نے نظمیں لکھی ہیں ۔ فتح بنگال کے بعد جب مسلمانوں کے اثرات میں اضافہ ہؤا اور دنیائے اسلام کے مختلف علاقوں سے مسلمانوں کے قافلے مختلف حیثیتوں میں یہاں آئے تو ان میں ایرانی شیعہ فرقے کے لوگ بھی شامل تھے ۔ یہ لوگ بنگال کے دو اضلاع ڈھاکا اور مرشد آباد میں آباد ہوئے ۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ڈھاکا اور مرشد آباد بنگال کے پایۂ تخت رہے ہیں ۔ یہاں انھوں نے امام باڑے بھی تعمیر کرائے اور محرّم کے ایام میں عزاداری بھی ہونے لگی ۔ ان ہی کے اثرات کا نتیجہ تھا کہ شعرا نے مرثیہ گوئی کی طرف بھی توجہ دی ۔ فارسی اور اردو میں بے شمار مراثی لکھے گئے ہیں ۔ فارسی کے مرثیے ان کے سامنے تھے ۔ انھوں نے ان ہی مرثیوں کی طرز پر بنگلا میں بھی سانحۂ کربلا پر نظمیں کہیں ۔ چنانچہ 'مقتول حسینؓ' یا 'جنگ نامہ' کے عنوان سے مرثیہ لکھنے کا رواج چل پڑا ۔ اس صنف نے اتنی ترقی کی کہ آج بھی بنگال میں شعراء سانحۂ کربلا پر اپنے خیالات و محسوسات نظم کرتے ہیں ۔ نصر اللہ خاں کا 'جنگ نامہ' بنگلا ادب کے مرثیہ میں اہم مقام حاصل کر چکا ہے ۔ محمد خاں نے 'مقتول حسینؓ' کے عنوان سے طویل نظم لکھی ۔

'جناب علی کا جنگ نامہ' یا 'شہیدِ کربلا' بھی اسی عہد کی قابلِ ذکر نظم ہے - شیخ غریب اللہ کا 'جنگ نامہ' یا 'مقتول حسین' سانحۂ کربلا پر لکھی گئی نظموں میں بہت مقبول ہوا - اس کی زبان میں بلا کا درد ہے - فارسی کتاب 'جنگ نامہ' سے شیخ غریب اللہ نے استفادہ کیا ہے - شیخ فیض اللہ نے حضرت زینب علیہا السلام پر نظم لکھی - یہ نظم 'چولیشہ' میں لکھی گئی ہے - اس میں دریائے فرات کے کنارے اس سانحے کا ذکر ہے جس میں حضرت امام حسینؓ اور ان کے اعزہ نے جامِ شہادت نوش کیا تھا -

شیخ فیض اللہ (پندرھویں صدی)

شیخ فیض اللہ بنگلا ادب کے عظیم شاعر گزرے ہیں - ان کی اب تک پانچ نظمیں دریافت ہو چکی ہیں : 'گورکھا وجے'، 'ستیہ پیر'، 'زینبیر چوبیشہ'، 'غازی وجے' اور 'راگ نامہ' - اس کے علاوہ رادھا کرشن کے موضوع پر ان ہی کے لکھے ہوئے چند پد بھی دریافت ہوئے ہیں - ان پدوں میں وصال، انو راگ، رادھا کی محبت اور جدائی کے موضوعات ہیں - شاعر کے ایسے ہی اب تک سات پد ملے ہیں - ان کا ایک قابل ذکر پد ذیل میں درج کیا جاتا ہے :

دیکھو سکھی شیام موہنیا !
اے روپ جوبن　　کوریا پنچھن
شیام پدے بھج گیا
موہنیا کالا　　موہنیا مالا
موہنیا بالشی باجائے
تری بھنگ بھنگی ما　　دیتے لاہی ہا
جگمن مرو چھائے (وغیرہ)

شیخ فیض اللہ نے اپنی تاریخ پیدائش اور زندگی کے حالات خود تحریر نہیں کیے، لیکن ان کی تخلیقات اور زبان کو پڑھ کر اتنا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ پندرھویں صدی عیسوی میں گزرے ہیں - اس کے علاوہ انھوں نے نظموں میں جو بولی استعمال کی ہے اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ٹپرا کے رہنے والے تھے - ان کی سب سے مشہور نظم 'گورکھا وجے' ہے -

ناتھ دھرم کی کہانیاں گیارھویں صدی عیسوی سے ہندوستان کے طول و عرض میں مشہور تھیں ۔ گوبندر داس سے سن کر فیض اللہ نے ان ہی کہانیوں پر اپنی نظم کی بنیاد رکھی ۔ 'گورکھا وجے' میں وہ خود اعتراف کرتے ہیں :

''گوبندر سے سن کر فیض اللہ سوچتا ہے کہ منیا ناتھ گرو کا کردار کتنا بلند ہے''

فیض اللہ کی یہی نظم بڑے بڑے اجتماعات میں گائی جاتی تھی ۔ بھیم داس ، شیام داس سین جیسے نامور گانے والے جب لوگوں کو سناتے تو کہیں کہیں نہ صرف وہ اپنے نام شامل کر دیتے بلکہ اشعار کے الفاظ تک میں تھوڑا بہت رد و بدل کر دیتے تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی پوتھی میں ایک سے زیادہ شاعروں کا تعارف ملتا ہے ۔ اس نظم سے بنگال کا ان پڑھ معاشرہ اس حد تک متعارف تھا کہ اس کے بہت سے اشعار آج بھی کاشتکاروں کو حفظ ہیں اور وہ سناتے رہتے ہیں ۔ مثلاً :

پیارے چراغ بجھ جائے تو تیل لے کر کیا کروں گا
پانی نہ ملے تو کیا کام ہو سکتا ہے
جڑ کاٹ دی جائے تو درخت کیسے ٹھہر سکے گا
کیا پانی بغیر مچھلی زندہ رہ سکتی ہے ؟ (ترجمہ)

آج بھی ٹپرا ، سری ہاٹ ، میمن سنگھ وغیرہ اضلاع میں مسلمان کاشتکاروں کی زبانی یہ پد سننے میں آتے ہیں ۔ اگرچہ ان پدوں میں فلسفۂ حیات کے متعلق جو رموز ہیں وہ عوام کی سمجھ سے باہر ہیں ، اس کے باوجود عوام کو یہ سن کر جو خوشی میسر ہوتی ہے وہ بیان نہیں ہو سکتی ۔ فیض اللہ کی 'گورکھا وجے' میں فلسفۂ تخلیق رامائی پنڈت کے 'شینا پوران' سے ماخوذ ہے ۔ 'شینا پوران' میں کہا گیا ہے :

''خلا میں پربھو تنہا تھے ۔ وہیں انھوں نے اپنی کایا پیدا کی ۔ اس کایا سے حاکم مطلق وجود میں آیا ۔ حاکم مطلق کے نصف جسم کے پسینے سے دیوی درگا کے شکم سے برہما بشنو مہیشور وجود میں آئے ۔''

اور 'گورکھا وجے' میں فیض اللہ کہتے ہیں :

''برہما کا جنم آتشیں غصے سے ہوا ، وشنو کا منہ سے ، دونوں کی شبیہ اس کے

سامنے تھی -

ازلی اور غیر ازلی کے روپ میں بصیرت وجود میں آئی اور پھر تخیل کی آگ سے

حسن کا عرق !

اسی عرق سے کتنے پرماتما اور مہامنتروں نے جنم لیا !

شیخ فیض اللہ کی 'گورکھا وجے' سدھا چاریہ گورکھ ناتھ کی تعلیمات اور ان کی کرامات پر مبنی ہے - 'گورکھا وجے' بنگلا ادب میں قیمتی اضافہ ہے - اس سلسلے میں قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ مسلم شعراء نے ناتھ دھرم اور اس کے گروؤں کی تعلیمات اور روایات کو نہ صرف محفوظ کیا بلکہ پھیلایا بھی جب کہ ہندوؤں نے ان سے چشم پوشی کی - چنانچہ اب یہ ہر کوئی تسلیم کرتا ہے کہ وجے کاویوں کے ذریعے مسلم شعراء نے بنگلا ادب کو توانائی بخشی اور اس کو ترقی کی راہ پر گامزن کر دیا -

روایت ستیہ پیر

شیخ فیض اللہ کا ایک اور عظیم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے ستیہ پیر کی روایت اور کہانی کو بنگلا ادب میں اجاگر کیا - انھوں نے سب سے پہلے ستیہ پیر پر نظم کہی - یہ نظم غالباً ۱۵۴۵ء اور ۱۵۷۵ء کے درمیان لکھی گئی تھی - 'ستیہ پیر' کا نفسِ مضمون بنگلا ادب میں اتنا مقبول ہؤا کہ ان کے بعد آنے والے شاعروں نے بھی اس پر نظمیں لکھی ہیں - ان شاعروں میں ہندو بھی ہیں ، مسلمان بھی - ستیہ پیر کی کہانی کو بنیاد بنا کر ہندوؤں اور مسلمانوں کو معاشرتی لحاظ سے قریب لانے کی کوشش بھی کی گئی - فیض اللہ کے بعد جن شاعروں نے اس موضوع پر نظمیں لکھیں ان کے نام یہ ہیں : سوچیا (چاٹگام) کے رہنے والے ، فقیر چاند نے ستیہ پیر پر 'پانچالی' ۱۷۳۴ء میں لکھی - شنکر اچاریہ نے ۱۶۳۶ء میں لکھی اور رامانند کی 'ستیہ پیر' کا سنہ تصنیف معلوم نہ ہو سکا ، لیکن ناقدین کی متفقہ رائے یہ ہے کہ شیخ فیض اللہ کے مقابلے میں کوئی شاعر بھی کامیاب نظر نہیں آتا - ڈاکٹر شوکمار سین نے کہا ہے کہ انھوں نے شیخ فیض اللہ کی اس نظم میں بعض ایسی خاص باتیں پائی ہیں جو اسی کی ذات سے مخصوص ہیں -

شیخ فیض اللہ کی ایک اور تصنیف 'غازی وجے' ہے ۔ یہ مثنوی شیخ اسمٰعیل غازی کے محیّر العقول کارناموں پر لکھی گئی ہے ۔ شیخ اسمٰعیل سلطان بربک شاہ کے ممتاز جرنیل اور مشہور خدا ترس بزرگ گزرے ہیں ۔ ''اسمٰعیل غازی بنگال کی تاریخ میں ممتاز شخصیت کے مالک ہیں ۔ ہندوستان کے اس علاقے میں اگرچہ انھوں نے سلطان بربک شاہ (۱۴۵۹ء - ۱۴۷۴ء) کے سپہ سالار کی حیثیت سے کام کیا تھا مگر شمالی بنگال میں ان کے طفیل اسلام کی تبلیغ بھی ہوئی ۔ شیخ فیض اللہ ، اسمٰعیل غازی کے ہم عصر معلوم نہیں ہوتے ۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ اسمٰعیل غازی کی شہادت کے کافی عرصے بعد یعنی ۱۵۷۰ء میں انھوں نے 'غازی وجے' تحریر کی ۔ 'غازی وجے' کو ہم تاریخی کہانی ماننے پر مجبور ہیں کیونکہ اسمٰعیل غازی ممتاز تاریخی شخصیت گزرے ہیں ۔'' (مسلم بانگلا ساھتیہ ، از ڈاکٹر انعام الحق ، صفحہ ۸۹) ۔

اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ آرائی نہ ہوگی کہ بنگلا ادب کی دیگر اصناف کے علاوہ رزمیہ شاعری میں بھی مسلمانوں نے پہل کی ۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے ، رزمیہ شاعری میں جو واقعات بیان کیے گئے وہ زیادہ تر تاریخی ہیں ۔ یہ اور بات ہے کہ کہیں کہیں تاریخ سے انحراف اور اس میں تصرّف بھی کیا گیا ہے لیکن تاریخ سے اغماض نہیں برتا گیا ۔ رزمیہ شاعری کی پشت پر مسلمان شعراء کے سامنے دو چیزیں تھیں : اول یہ کہ مقامی آبادی کے جو لوگ اسلام لائے تھے انھیں اسلامی تاریخ کے ان فرزندوں کے مجاہدانہ کارناموں سے متعارف کرایا جائے جنھوں نے تاریخِ عالم کا دھارا موڑ دیا تھا ۔ دوئم ان کو ان دیوتاؤں اور دیویوں کے قصے کہانیاں پڑھنے سے اجتناب کروایا جائے جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ۔ وجے کاویوں کی تاریخی اقدار جو بھی ہوں ان پر مسلمانوں کو بھی اور ہندوؤں کو بھی یقین تھا ۔ مسلمانوں نے صرف مسلم تاریخ پر مبنی واقعات پر ہی رزمیہ نظمیں نہیں لکھیں ، ان ہی کے شاعر فیض اللہ نے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے ، سدھا چاریہ گورکھا ناتھ کے حیرت انگیز کارناموں کو بھی نظم کیا اور یہ نظم بنگلا ادب میں شاہکار تصور کی گئی ۔

فصل (ب)

مذہبی شاعری

'عہد وسطیٰ' میں بنگلا ادب جس طرح فارسی اور عربی ادبیات کی تخلیقات سے متاثر ہؤا ہے اسی طرح اسلامی فلسفہ حیات نے بھی بنگلا ذہن و ادب کو بڑی حد تک متاثر کیا ہے۔ اس سلسلے میں عرب اور ایران کے صوفیائے کرام کے ارشادات اور فلسفیوں کے افکار نظر انداز نہیں کیے جا سکتے۔ مسلمانوں کے ہاتھوں فتح بنگال کے ساتھ ہی ساتھ جہاں زندگی کے دوسرے طبقوں سے تعلق رکھنے والے مسلمان دور دراز ممالک سے بنگال آئے، وہیں علماء، مشائخ، صوفیائے کرام اور درویش بھی تشریف لائے۔ اس عہد میں ہندو وشنو کے پجاری تھے۔ ان کے بہت سے دیوتا اور دیویاں تھیں۔ وہ ان ہی کی پرستش میں وہ اپنی نجات سمجھتے اور انھی کی طفیل اپنی عاقبت سنوارتے تھے۔ لیکن مسلمان صرف خدائے واحد کی عبادت کرتے تھے۔ اسی سے اپنی مرادیں مانگتے اور اسی کو تمام قوتوں کا سرچشمہ سمجھتے تھے۔ انھوں نے خدا کی عبادت کے ساتھ ساتھ معاشرتی زندگی میں محبت اور اخوّت کا جذبہ بھی بیدار کیا۔ ان صوفیائے کرام کی عابدانہ زندگی اور ان کے زہد و تقویٰ سے جہاں ہر طبقۂ خیال کے لوگ متاثر ہوئے وہاں شاعروں کو بھی ان کی زندگی قابلِ رشک معلوم ہوئی۔ انھوں نے مذہبی موضوعات پر گیت لکھے اور نظمیں کہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے فارسی اور عربی کتابوں کے بنگلا میں تراجم بھی شروع کیے۔ بنگلا میں مذہبی کتابوں کے تراجم اس لیے کیے گئے تاکہ لوگ اپنی ہی زبان میں مذہبی تعلیمات سے استفادہ کر سکیں۔ انھوں نے ان اندیشوں کو دور کیا کہ بنگلا میں مذہبی و دینی کتابیں تحریر کرنا گناہ کے مترادف ہے۔ شاہ محمد صغیر نے، جو غیاث الدین اعظم شاہ کے دورِ حکومت میں زندہ تھے، اپنی کتاب 'لیلیٰ مجنوں' میں لکھا ہے: "کافی غور و خوض کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ اندیشہ قطعی بے بنیاد ہے کہ بنگلا میں مذہبی موضوعات پر کچھ لکھنا کارِ عصیاں ہے، بلکہ میں تو اس کام کو اپنا مذہبی فریضہ سمجھتا ہوں کیونکہ اس طرح عوام کو اپنے ماضی کے عظیم ورثے سے آگاہی ہوگی۔" پندرھویں صدی کے وسط کے ایک ذہین شاعر مزمّل نے جن کو اسلامی مضامین پر کافی عبور تھا کہا ہے: "میں نے بنگلا میں مذہبی کتابیں اس لیے تحریر کی ہیں تاکہ

لوگ اسلامی اصول کی روشنی میں اپنی زندگی کو منظّم کریں ۔"

شاعر مزمّل

بنگلا ادب میں جن قدیم شاعروں کو شہرت نصیب ہوئی ہے ان میں مزمّل کو بلند مقام حاصل ہے ۔ ان کی مشہور تصنیف 'نیتی شاستر' یا 'ساعت نامہ' ہے ۔ اس سلسلے میں ایک بات جو وضاحت طلب ہے وہ یہ ہے کہ ڈاکٹر انعام الحق نے 'نیتی شاستر' اور 'ساعت نامہ' کو دو الگ الگ کتابوں کا نام دیا ہے لیکن عبدالکریم ساہتیہ وشارد نے جو پوتھیاں دریافت کی ہیں ان میں ۲۱۴ نمبر پوتھی سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ ایک ہی کتاب کے دو نام ہیں ۔ اس میں زلزلہ ، چاند گرہن ، سورج گرہن ، خواب کی تعبیر ، مکان کو آگ لگنا ، بحث اکبر ، نیک اور بد فال وغیرہ سے بحث کی گئی ہے ۔ مزمّل کی اس تصنیف میں کئی جگہ یوسف اور محمد شفیع کے قطعے پائے جاتے ہیں لیکن زیادہ تر مقطع مزمّل ہی کا ہوتا ہے ۔ اس لیے یہ قیاس کہ یہ کتاب شاید تین مختلف اشخاص کی لکھی ہوئی ہے ، درست نہیں معلوم ہوتا ۔ یوسف اور محمد شفیع نے بھی کہیں کہیں اپنے اشعار مقطعوں سمیت شامل کر دیے ہیں لیکن طرزِ بیان میں اتنا واضح فرق ہے کہ یہ کتاب تین اشخاص کی لکھی ہوئی معلوم نہیں ہوتی ۔

اٹھارھویں صدی عیسوی میں اسلام کی مذہبی و دینی کتب کے تراجم ، اسلامی اخوّت کے مظاہرے ، اسلامی فلسفۂ حیات ، مذہبی فرائض کی ادائیگی وغیرہ قسم کی سرگرمیاں مشرقی بنگال اور خصوصاً چاٹگام میں زور شور سے جاری تھیں ۔ ان میں روزمرہ زندگی گزارنے کے قواعد و ضوابط اور اسلام کی بنیادی خصوصیات —— علماء اور مشائخ عوام کو بتاتے تھے اور یوں عوام میں اسلام کی جڑیں مضبوط ہونے لگیں ۔ مزمّل کے 'ساعت نامہ' میں فلکیات سے مسلمانوں کی دلچسپی اور انسانی زندگی میں ستاروں کے اثرات کا ذکر ہے ۔ اس اعتقاد کا بھی ذکر ہے کہ انسان کی روزمرہ زندگی میں کون سی گھڑی مبارک ہو سکتی ہے اور کون سی نامبارک ۔ مثلاً وہ کہتے ہیں : "بیساکھ (اپریل ، مئی) کا مہینہ تعمیر مکان کے لیے بہترین وقت ہے لیکن اگر ساون (جولائی ، اگست) میں مکان کی تعمیر کا کام شروع کیا گیا تو ایسے مکان ہمیشہ کسی نہ کسی آفت کا شکار رہیں گے ۔"
غسل کرنے ، نیا لباس زیبِ تن کرنے اور سونے کے لیے کون سا وقت اور کون سا

دن مبارک یا منحوس ہے، اس کے بارے میں شاعر نے لوگوں کو اس قسم کے مشورے دیے ہیں : ''پیر کو غسل کرنا انسان کو دولت مند بناتا ہے اور منگل کے روز نہانا عمر گھٹا دیتا ہے ۔ جمعہ کو نیا لباس زیب تن کرنے سے افکار سے نجات ملتی ہے ۔ دوپہر کو سونا دولت کماتا ہے ۔ صبح کو سونا مفلسی و قلاشی کو دعوت دینا ہے ۔'' وغیرہ

'ساعت نامہ' ۱۷۵۷ء میں لکھی گئی ۔ اس میں شاعر کے مرشد کا بھی ذکر ملتا ہے ۔ ان کے مرشد شاہ بدر الدین تھے ۔ مثلاً وہ خود کہتے ہیں : ''شاہ بدر الدین ، بڑے ہی رحمدل اور نیک مرشد ہیں ، ان کا ذکر میں کن الفاظ میں کروں ۔''

ڈاکٹر انعام الحق کہتے ہیں : ''ساعت نامہ (۱۷۵۷ء) کے مسودے کی نوعیت ، ان کی زبان اور ان کے مرشد کی تاریخوں سے پتا چلتا ہے کہ ان کا عہد اس سے پہلے کا عہد ہے ۔ سترھویں صدی عیسوی میں، جو بنگلا زبان رائج تھی اس کے مقابلے میں مزمّل کی زبان پرانی ہے ۔ ان کے پیر کی تاریخوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ سولھویں صدی کے ہیں ۔'' (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۷۶)

مزمّل چاٹگام کے رہنے والے تھے جس کی تصدیق شاعر مقیم کے بیان سے بھی ہوتی ہے ۔ ان کو تصوف سے بہت لگاؤ تھا ۔ ان کے کلام میں صوفیانہ رنگ ہے ۔ وہ طریقت میں کسی بزرگ کے مرید نہیں تھے ۔ ان کی تصنیف 'ساعت نامہ' پڑھ کر یہ خیال اور پختہ ہو جاتا ہے کہ وہ ایک صوفی شاعر تھے ۔ 'علم الساعت' صوفیوں کے 'علم التصوف' کی ایک شاخ ہے ۔ مزمّل نے بنگلا میں اس سے استفادہ کیا ہے ۔ 'علم الساعت' کے بعض موضوعات 'ساعت نامہ' میں موجود ہیں ۔ اگرچہ شاعر نے یہ تسلیم کیا ہے کہ 'ساعت نامہ' عربی کتاب سے ترجمہ شدہ ہے مگر اندازِ بیان اتنا صاف و صریح اور بنگالی جذبات و واقعات سے اتنا پُر ہے کہ کتاب ترجمہ معلوم نہیں ہوتی ۔

شیخ زاہد

سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں اسلامی تصوف زوال پزیر ہونا شروع ہو گیا تھا کیونکہ اس میں خلافِ شرع باتیں شامل کر دی گئی تھیں ۔ یوگا اور تانتریا کے اثرات اس عہد کے مسلم شعراء کے کلام میں نمودار ہونے لگے تھے ۔ مثلاً پندرھویں صدی

عیسوی کے شاعر شیخ زاہد نے 'ادیہ پرچائے' کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے وہ اسلامی تصوف میں ناتھ یوگیوں کے خیالات کی آئینہ دار ہے۔ اس شاعر نے نظریۂ آفرینش، تخلیق کائنات اور کائنات کے مکینوں کے بارے میں مندرجۂ ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے:

"ابتدا میں کچھ بھی نہ تھا۔ نہ تو زمین تھی، نہ پانی تھا اور نہ کائنات ہی اپنی لامحدودیت سے ظاہر ہوئی تھی۔ آسمان بھی نہ تھا۔ آفتاب، ماہتاب، ستارے، پہاڑ، جنگل بھی نہ تھے۔ صرف تاریکی تھی۔ خدا کا وجود تھا مگر وہ اکیلا تھا۔ چنانچہ اس نے تخلیق کی ضرورت محسوس کی تاکہ خلا پُر ہو سکے۔ اس نے اپنی شبیہ سے ملتی جلتی ایک شبیہ تخلیق کی اور اس کو پھیلے ہوئے سمندر پر رکھ دیا۔ اور جب اس نے اپنی ہی شبیہ سے کلام کیا تو اس کی خوشی کی انتہا نہ تھی۔ اس خوشی سے پانی وجود میں آیا، تکلم سے ہوا اور غصے سے آگ پیدا ہوئی۔ اس نے اپنے دوست (شبیہ) کے جسم سے مٹی لی اور اس کو سمندر میں چھڑک دیا اور یوں زمین لہروں پر پھیلنے لگی۔ فطرت کے عناصر اربعہ (آب، باد، خاک اور آتش) وجود میں آئے۔ خدا کے غصے سے ہر وہ چیز پیدا ہوئی جو خوفناک ہے۔ اس نے تثلیث پیدا کی اور ہر ایک کو مختلف کام سونپے۔ دیوتاؤں اور شیطانوں کو بھی اس نے پیدا کیا اور پھر دیوتا اور شیطان خوفناک جنگوں میں مصروف ہو گئے۔ خونخوار اور دہشتناک جانور پیدا ہوتے رہے لیکن وہ اپنے خالق کو بھلا بیٹھے۔ خدا نے دنیا سے شیطانوں کے وجود ہی کو نیست و نابود کر دیا۔ اس کے بعد اس نے انسان کو مٹی سے اس مقصد کے پیشِ نظر پیدا کرنے کا فیصلہ کیا کہ وہی سب پر حکمرانی کرے گا۔"

مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ خدا نے انسان کو مٹی سے پیدا کیا لیکن شیخ زاہد کا خیال ہے کہ تخلیق سے پہلے کائنات میں گہری تاریکی تھی۔ ان کا نظریہ یہ بھی ہے کہ خدا نے اپنی ہی شبیہ کی مانند ایک اور شبیہ پیدا کی جس کو اس نے اپنا دوست کہا۔ غالباً انھوں نے یہ خیالات 'ناتھ' اور 'دھرما' سے لیے ہیں۔ ناتھ اور دھرما کے یوگیوں کی طرح شیخ زاہد بھی روحانی زندگی کے لیے انسانی جسم کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ غرض کہ 'ادیہ پرچائے'

تصوف میں یوگی مت کے اثرات سے خالی نہیں ہے ۔ تصوف میں یہ عقیدہ غالب ہے کہ خدا کے سوا کوئی حقیقی معبود نہیں ۔ انسان محض ایک پرچھائیں ہے یا 'اصل کُل' کا عکس اور اس کا وجود اس وقت تک باقی ہے جب تک پرچھائیں موجود ہے ۔ پرچھائیں کا غالب ہونا انسان کا مٹ جانا ہے ۔ انسان کی دائمی خواہش خدا تک رسائی ہے اور اس رسائی کا ذریعہ عشق بالذات ہے ۔ لیکن عشق اتنا صادق ہو کہ وہ نفس امّارہ سے رشتہ توڑ کر ، خودی کو بھلا کر صرف اُسی کی طلب میں غرق ہو جائے ۔ تصوف میں 'دوئی' کا تصور جائز نہیں ہے لیکن اس عہد کے صوفی شعراء نے تصوف کو مسخ شدہ شکل میں پیش کیا ۔ وہ 'اصل کل' میں مرد و زن کے وصال کے قائل ہیں ۔ غرضیکہ شیخ زاہد کا نظریہؔ اس نظریے سے کافی حد تک مختلف ہے جواسلام میں تصوف کا ہے ۔

غنائیہ

غنائیہ نظم کے بارے میں مشہور یونانی فلسفی ارسطو نے کیا خوب کہا ہے : ''مختصر نظم جو ایک ہی آواز میں گائی جائے اور سنگت بربط یا چنگ کی ہو ۔'' غنائیہ نظم میں شاعر خارجی دنیا کو اپنے فکر و خیال کا لباس عطا کرتا ہے اور اس میں دھنک کے حسین رنگوں کو سمو دیتا ہے ۔ اس خیال میں شاعر کی دلی کیفیات کا اظہار سادہ و دلکش طرز بیان میں ہوتا ہے ۔ غنائیہ نظم وہی ہے جس میں شاعر کا اپنا تجربہ موجود ہو لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی ملحوظ رکھنی ہوگی کہ غنائیہ نظم میں ذاتی محسوسات کے علاوہ دیگر لوگوں بلکہ پوری ایک قوم کی داخلی کیفیات بھی ہو سکتی ہیں ۔ دوسرے لفظوں میں اس کی وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے کہ غنائیہ نظم میں شاعر کی اپنی قلبی واردات پر مستزاد دوسروں کے احساسات بھی ہوتے ہیں ۔ یہ ضروری نہیں کہ ایسی نظم میں فکر و خیال کی بلند پروازی یا جذبات کا عُمق ہو مگر شدت احساس منع نہیں ہے ۔ غنائیہ نظم کی تعریف یہ بھی ہو سکتی ہے کہ براہ راست اس کا اثر دماغ پر نہیں دل پر ہوتا ہے ، یعنی اگرچہ یہ فکر سے بالکل عاری نہیں ہوتی مگر سچے جذبات کا اظہار اس کا مقصدِ اول ہوتا ہے ۔ یہ شعور کو بیدار کرنے کی نسبت احساس کو تازیانے لگاتی ہے ۔

وشنوی گیت

اس لحاظ سے وشنوؤں کی شاعری گیت بھی ہے نظم بھی ۔ ان گیتوں یا نظموں نے

سننے والوں کے دلوں کو جس طرح دھڑکنے پر مجبور کیا ہے ، کسی اور زبان کی غنائیہ شاعری میں یہ صفت نہیں پائی جاتی ۔ وشنوؤں کے ادب میں فطرت انسانی کے نازک سے نازک احساسات بڑے حسین اور لطیف پیرایے میں بیان ہوتے ہیں ۔ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے بہتر اظہار یا حسین بیان ممکن ہی نہیں ۔ یورپ کی ایک عظیم مصنفہ مس مارگریٹ نوبل نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ''بنگال کے وشنوؤں نے جذبات لطیف اور نازک خیالیوں کے سرچشموں کو خشک کر دیا ہے ۔'' مختلف شاعروں نے مختلف انداز میں اپنے اپنے دل کی کیفیتوں کو شعر کے قالب میں ڈھالا ہے ۔ کسی نے سُکھ کے گیت گائے ہیں اور کسی نے دکھ کے ۔ ودیا پتی سُکھ کا شاعر ہے اور چنڈی داس دکھ کا ۔ ودیا پتی یار کی جدائی سے پریشان ہو جاتا ہے اور چنڈی داس کو وصل میں بھی سکھ نہیں ملتا ۔ ودیا پتی نے دنیا کے اندر محبت کو خوشبو سے تعبیر کیا ہے اور چنڈی داس نے دنیا کو محبت کہا ہے ۔ صرف ودیا پتی اور چنڈی داس پر ہی کیا موقوف ، وشنوؤں کے دیگر شعراء کے یہاں بھی یہی رجحان پایا جاتا ہے ۔

بنگال میں ایسے مسلمان شاعروں کی تعداد بھی کم نہیں جو براہ راست فلسفۂ تصوف سے وابستہ نہ تھے ۔ ان کے خیالات میں صوفیانہ رنگ دو واسطوں سے آیا ۔ علماء و مشائخ کی رفاقت سے اور فارسی و عربی تخلیقات کے مطالعے سے ۔ فارسی ادب کے مشاہیر یعنی سعدی ، رومی ، خیام ، حافظ اور جامی نے صرف ان کے زاویۂ نگاہ کو ہی نہیں بدلا بلکہ ان کے خیالات و محسوسات پر بھی اثر ڈالا ہے ۔ اس لیے یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ اگر وشنو کے پیرو شعراء نے اپنے اوتار کو مخاطب کر کے عقیدت مندی کا ثبوت دیا ہے تو مسلمان شعراء عشق حقیقی سے سرشار دکھائی دیتے ہیں ۔

پداولیاں

'پد' (ایک تعارفی نوٹ)

پد ایک چھوٹا سا گیت ہوتا ہے اور پدکرت ، جس نام سے پد لکھنے والے اپنے آپ کو پکارتے ہیں ، کے معنی ہی گیت لکھنے والا ۔ رادھا کرشن کے تعلقات کے موضوع پر پد ہی بنگالی ادب میں سب سے اعلیٰ قسم کے گیت تصور کیے جاتے ہیں ۔ بلکہ بعض ادبی نقادوں

کا خیال ہے کہ ہندوستان کی تمام زبانوں میں اس موضوع پر سب سے بہتر گیت بنگالی کے پد ہی ہیں۔ بنگالی عشقیہ شاعری میں پد کوئی تین سو سال تک محبوب ترین صنف رہی ہے اور موجودہ دور میں ٹیگور تک نے اس کی روایت کو اپنایا ہے۔

بنگالی ویشنوی ادب جو اس ضمن میں خاص اہمیت رکھتا ہے زیادہ تر نہ بنگالی میں ہے اور نہ سنسکرت میں، بلکہ بنگالی اور میتھلی کی ملی جلی زبان میں لکھا گیا ہے۔ اس کو درہجا بولی یعنی 'برج بولی' کہا جاتا ہے۔ اس درہجا بولی میں میتھلی عنصر ودیا پتی کے اثر سے داخل ہؤا۔ درہجا بولی ایک مصنوعی بلکہ دوغلی زبان تھی اور کیا صرفی اور کیا لغوی دونوں لحاظ سے ناقص تھی۔ مگر اسی زبان میں سولھویں، سترھویں اور اٹھارھواں صدی میں ایک وسیع ویشنوی ادب ظہور میں آیا۔ بلکہ انیسویں صدی میں بھی ویشنوی شعراء اسے استعمال کرتے رہے حتیٰ کہ رابندرا ناتھ ٹیگور نے اپنی 'بھانو سمہر' پداولی اسی زبان میں لکھی۔ بنگال سے یہ آسام، اوڑیسہ اور کچھ اور علاقوں میں پھیلی، بلکہ اسے تو ویشنوی بین الاقوامی زبان تصور کرنا چاہیے۔

پد لکھنے والے شعراء نے کئی ایک چیزیں روایتی کرشن رادھا سے متعلق دیہی شاعری سے مستعار لیں۔ مگر ان میں انھوں نے ایسا کیف بھر دیا، بلکہ بداہت اور شدت جذبات سے اس میں ایسے رنگ بھرے کہ وہ ایک دلنشین اور نہایت پُر تاثیر چیز بن گئی۔ یہ صحیح ہے کہ ان گیتوں کا فکری عنصر اتنا قوی نہیں تھا مگر ان کی بنیادی خصوصیت وہ تاثر اور صوتی اور غنائی کیفیت تھی جس کے لیے وہ ہر دل عزیز ہو گئے۔ اسی لیے ترجمے میں ان کا سحر آ گیں اثر زائل ہو جاتا ہے۔ مثلاً گوبند داس کا ایک پد ملاحظہ ہو جس میں رادھا کی بے کلی اور لگن کی عکاسی کی گئی ہے:

"اے کاش کہ میرا بدن اس راستے کی دھول بن جائے جس پر میرا سوامی چلتا ہے ۔ میرا بدن وہ آئینہ ہی بن جائے جس میں وہ اپنا چہرہ دیکھتا ہے ۔ کاش کہ ہجر اور موت کی کشمکش ختم ہو جائے اور موت مجھے کرشن سے ملا دے ! میں چاہتی ہوں کہ میرا بدن اس جوہڑ کا پانی بن جائے جس میں وہ نہاتا ہے ۔ اے کاش کہ وہ بادِ نسیم بن جائے جو اس کے جسم کو ٹھنڈک پہنچاتی ہے ۔ میں چاہتی ہوں کہ میرا بدن اسے اس طرح گھیرے رہے جہاں کہیں وہ گھوم رہا ہو جس طرح آسمان یا ایک نیلا بادل ۔"

مگر پدوں میں کئی ایک نقائص بھی ہیں ۔ اور وہ یہ کہ ان کے موضوع میں نفاست نہیں ، ان میں تجربات کو ذرا ہٹ کر دیکھنے کی فکری تجرد کی قوت نہیں جو شعر کو ابدی صفات عطا کرتی ہے ۔ اسی لیے بہت سے پد لکھنے والے اس بات سے قاصر ہیں کہ وہ اپنے موضوع کو اپنے تاثر کی اکسیر ہی سے شعری بلندی یا ارتفاع عطا کر سکیں ۔ انھیں اس بات کا یا علم نہیں تھا یا اس شعور سے وہ ناواقف تھے کہ جذبات شاعری کا مادہ ہوتے ہیں ، ماحصل نہیں ہوتے ۔ ان کے اکثر اشعار مبتذل تلمیحات اور پٹی ہوئی تمثالوں کی وجہ سے پھیکے اور بے اثر ہو جاتے ہیں ۔ ان کے احساسات بھی تصنع سے خالی نہیں ہوتے اور اکثر وہ شدتِ بیان کو شدتِ تاثر پر محمول کر دیتے ہیں ۔ اس کے باوجود ان میں ایک روایتی تاثر بھی ہے جو اپنے تلازمات کی وجہ سے ذہن پر ایسا اثر ڈالتا ہے کہ قاری ان گیتوں کے ابتذال اور بعض دفعہ رکاکت کو بھول جاتا ہے ۔

مدیر عمومی

ماخوذ از بنگالی ادب (انگریزی)
مصنف جے ، سی ۔ گھوش
مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ،
لندن ، ۱۹۴۸ء

چیتنیا دیو کی پیدائش کے بعد سے بنگلا ادب میں بکثرت پداولیاں لکھی جانے لگیں۔ مسلمان شعراء نے بھی سترھویں صدی عیسوی سے رادھا کرشن کے موضوع پر نظموں کا سلسلہ شروع کر دیا ۔ یہ خیال حقیقت پر مبنی نہیں ہے کہ وشنو پداولیاں ہندو پد نگاروں کی وجہ سے بام عروج تک پہنچی ہیں ۔ اس صنف کو آگے بڑھانے میں مسلمان شعراء کی خدمات کم نہیں ۔ اب تک سترہ مسلم پد نگاروں کی پداولیاں دریافت ہو چکی ہیں جن میں سے نصف صف اول کے شاعر ہیں ۔ یہ لحاظ زبان ، خیال اور شعریت یہ شاعر صف اول کے ہندو شعراء سے کسی طرح بھی پیچھے نہیں ۔ بنگالی مسلمانوں کے ایسے کتنے ہی پد دریافت ہوئے ہیں جن میں خالص وشنو خیالات کی عکاسی کی گئی ہے۔ چیتنیا نے پریم دھرم کا جو چراغ روشن کیا تھا اسی کی روشنی میں مسلمان شعراء نے بھی بہت سے پد لکھے ۔

مسلمان پد نگاروں میں بعض ایسے بھی گزرے ہیں جنھوں نے وشنو عقائد سے مسحور ہو کر رادھا کرشن کی محبت پر گیت لکھے ہیں اور بعض ایسے بھی ہیں جو لیلا کے موضوع پر پد لکھتے لکھتے اسی میں گم ہو گئے ۔ سید مرتضیٰ نے لکھا :

"سبھوں کو تیاگ کر تیرے ہی چرنوں پر
مرنے جینے کے لیے آ گیا ہوں" (ترجمہ)

نصیر محمود کہتے ہیں :

"کنائی ، مجھے ناؤ میں کنارے تک پہنچا دو
کنائی ہی پار لگائیں گے
گھاٹ میں ناؤ کے محافظ کنائی ہی ہیں" (ترجمہ)

چاند قاضی :

"چاند قاضی بانسری سن کر دیوانہ ہو گیا
ہری کو دیکھے بغیر زندہ کیسے رہ سکتا ہوں" (ترجمہ)

لال محمود :

"خواہ ہندو ہو یا مسلمان

تیرے سامنے سب برابر ہیں
ذات پات کا سوال نہیں ، سب تیرے ہی بیٹے ہیں
چنڈال ہو یا چمار ، سبھوں کو تجھ سے محبت ہے'' (ترجمہ)

وشنو مت پر تصوف کا اثر

وشنو مت پر بھی تصوف کا اثر غالب ہے ۔ اس میں اسلام کا اثر یوں نمایاں ہے کہ بجائے براہمہ قدیم پنتھ کے جس میں سرشٹی (کائنات) کو براہمہ مانتے ہیں ، صرف ایک خدا کی پرستش میں ترقی ہونے لگی ۔ منسا کی پوجا ، نیز چنڈی اور کرشن کی پوجا میں اسلامی توحید کی طرف میلان پایا جانے لگا ۔ شیو کی پوجا کی وجہ سے جو قدماء میں رائج تھی ، طریقۂ ہمہ اوست کی شکل پیدا ہو گئی تھی ۔ شیو دیو صفات سے معرّا ، بے پروا اپنی ہی عظمت پر قانع اور تمام دلیوی رنج و راحت سے بالاتر سمجھا جاتا ہے ۔ لیکن جب مسلمان اپنے ہاتھوں میں قرآن مجید لے کر آئے اور ان کے سامنے اپنے مذہب کی خوبیاں بیان کیں اور انھیں بتایا کہ ہم خدا کے حضور میں سربسجود ہوتے ہیں اور اسی پر یقین کامل رکھتے ہیں تو شیو کی موہوم عظمت کا محل اپنی جگہ قائم نہ رہ سکا ۔ شیو پنتھیوں کا خیالی دھرم اس وقت تک اپنی تصوراتی عظمت کے نشے میں کہ ''میں وہ ہوں'' مگن رہا ۔ لیکن عوام کو ایسے خدا کی ضرورت تھی جو ہر جگہ ہو اور جس کی شخصیت معدوم نہ ہو بلکہ معلوم ہو اور جس کے سامنے وہ ہاتھ پھیلا کر مدد مانگ سکیں ۔ غرضیکہ ان اسباب کی وجہ سے شیو پنتھ کا زوال شروع ہوا اور اس کی جگہ کرشن دیوتا ، منسا دیوی ، چنڈی اور دیگر دیوتاؤں کی پوجا ہونے لگی ۔ وشنوؤں پر اسلامی تصوف کا اثر نہ پڑتا اور شیو پنتھ اپنی تمام صفات کے ساتھ اب بھی باقی رہتا تو بقول وینش چندر سین ، بنگالہ کے تمام ہندو مسلمان ہو گئے ہوتے ۔

مسلم شعراء نے صوفیانہ شاعری سے روشناس کرایا ۔ ان شاعروں نے فارسی کی غزلوں کی تقلید میں پد ضرور لکھے ہیں ، مگر ان میں تصوف کا رنگ غالب ہے ۔ خصوصاً یہ شعراء مولانا جلال الدین رومیؒ سے بہت متاثر نظر آتے ہیں ۔ مسلمان شعراء کی بنگلا پداولیاں اپنی ہیئت اور ماہیت کے لحاظ سے فارسی کی مثنوی معلوم ہوتی ہیں ۔ اور اگرچہ ان

کا موضوع کرشن ہی کیوں نہ ہو، مگر ہندو کی لکھی ہوئی معلوم نہیں ہوتیں -

وشنوؤں کے یہاں رادھا اور کرشن وہ رادھا اور کرشن نہیں جن کا ذکر پورانوں میں ملتا ہے - وشنوؤں کی پداولیوں میں رادھا انسانی روح کی علامت اور کرشن خداوند کے استعارے ہیں - علاول کی پداولی ملاحظہ ہو :

میرے دوست کی بنسری چت چور ہے
جسے بجا کر وہ محبت کی ڈوری سے دوشیزہ کے من کو کھینچ رہا ہے
گھر کی دلہن کا دل ہری نے بانسری دے کر قابو کر لیا (ترجمہ)

سید مرتضیٰ کہتے ہیں :

اے شیام تمھاری مرلی کی آواز میں کتنا رس ہے
بانسری اونچے سروں میں بج رہی ہے
اور گھر کی کامنی سنگھار میں مصروف ہے
اور صدہا چاند اپنی اپنی جگہ سے کھسکتے جا رہے ہیں
تمھارے دل کے قرص ، کتنے انمول جواہرات ہیں
جن کو دیکھ کر گوالن جھینپ جھینپ جاتی ہے (ترجمہ)

جیسا کہ ڈاکٹر انعام الحق نے کہا ہے : ''جیسے عربی لفظ 'اللہ' فارسی میں 'خدا' بن گیا ہے ، اسی طرح فارسی میں صوفی شعراء کے عاشق و معشوق بھی بنگلا میں رادھا کرشن بن گئے ہیں - اگرچہ دونوں نام پورانوں ہی کے ہیں لیکن معنی میں فرق ہے - وشنوؤں کے ہاں کرشن کی بانسری وہی معنی رکھتی ہے جو مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی میں 'نے' کو حاصل ہے -'' (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۱۵) -

چاند قاضی

بانسری کی موہ لینے والی آواز اور اس کی مدھرتا چاند قاضی کے ایک ایک پد میں اجاگر ہوئی ہے - پد میں رادھا کا محبوب کے ساتھ وصال ایک روح پرور منظر پیش کرتا

ہے ، اس میں رادھا کی لجائی ہوئی شکل بڑی ہی پیاری نظر آتی ہے ۔ رادھا اپنے گُرو کے پاس بیٹھی ہوئی ہے ۔ اتنے میں کرشن کی بانسری اس کو سنائی دیتی ہے ۔ ایک طرف شرم دامن گیر ہے اور دوسری طرف کرشن سے ملنے کی تڑپ ۔

ان کا یہ پد ملاحظہ ہو :

بانسری بجانا تم نہیں جانتے
بے وقت بانسری بجا کر دل میں اضطراب پیدا کر دیتے ہو !

جب گُرو کے پاس بیٹھی ہوتی ہوں

تم میرا نام لے کر بانسری بجاتے ہو اور شرم کے مارے کٹ جاتی ہوں ، ہائے
تم اُس پار سے بانسری بجاتے ہو اور میں اس پار بیٹھی سنتی ہوں ، میں ابھاگن
تیرنا بھی نہیں جانتی !

اس پد میں جو چبھن اور کسک موجود ہے اس پر تبصرہ کرنا بے سود ہے ۔

چاند قاضی گوڑ کے سلطان علاء الدین حسین شاہ (۱۴۹۳ء - ۱۵۱۹ء) کے ملازم کی حیثیت سے نو دیپ یا ندیا کے قاضی تھے ۔ اسی دوران میں ان کی زندگی کا ایک بڑا واقعہ رونما ہؤا ۔ یہ واقعہ بنگلا ادب کی تاریخ میں خاص اہمیت رکھتا ہے ۔ یعنی وہ وشنو مت سے بے حد متاثر ہوئے اور وشنو کی مدح میں جو پد اُنھوں نے تحریر کیے ، وہ مقبول ہوئے اور ان سے ان کی شہرت بھی بڑھی ۔

شیخ کبیر

چاند قاضی کی طرح شیخ کبیر نے بھی وشنو پد لکھے ہیں ۔ پروفیسر جتندار موہن بھٹا چاریہ کی کتاب 'بنگال کے وشنو مسلمان شاعر' میں ان کی کئی پداولیاں شامل کی گئی ہیں ۔ ایک پد میں اُنھوں نے مقطع میں اپنا نام بھی استعمال کیا ہے :

او کی لپ روپ روپے رمنی دھنی دھنی
چکی نے ہیکھل کا گجرا جگ منی دھنی دھنی

کاج لے رنجیت نیں دھنی دھبل بھالے
بھومرا بھول لو بمل کمل دولے
شیخ کبیرے بھونے اھی گن ہام رے جانے
سلطان نصیر شاہا بھولی چھے کمل بونے

اس مقطع سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ کبیر گوڑ کے سلطان نصیر الدین نصرت شاہ کے عہد (۱۵۱۸ء-۱۵۳۲ء) میں زندہ تھے اور ان کو محض سلطان کی سرپرستی حاصل نہ تھی بلکہ وہ اس کے ملازم بھی تھے ۔ اگر وہ ملازم نہ ہوتے تو وہ سلطان کا ذکر کرتے ہوئے خود کو 'پامر' یعنی خطاکار نہ کہتے ۔ ڈاکٹر شہید اللہ نے اس شک کا اظہار کیا ہے کہ کاتب کی غلطی سے 'کوی شیکھر' شیخ کبیر میں تبدیل ہو گیا ہوگا ۔ انھوں نے اپنے اس شک کی بنیاد اس شعر پر رکھی ہے جو دونوں شاعروں کے یہاں یکساں ہے ۔ ڈاکٹر شہیداللہ لکھتے ہیں : ''کیا یہ پد واقعی شیخ کبیر کا ہے ؟'' میتھلی شاعر لوچن کی 'راگ ترنگ نیتی' میں شیخ کبیر کے پد سے ملتا جلتا یہ پد ملاحظہ کیجیے :

''اپ روپ روپ رمنیا جانتے دیکھلی گجراج گمینا
کاجرے رنجیت دھبل نیں بر
بھمر مل لو جنی ارون کمل دل
بھان پھیل موہی مانجھ کھینی دھنی
کوچ سری فل بھولرے بھانگی جاتی جنی
کوی شیکھر بھن اپ روپ روپ دیکھی
رائے نصرب شاہ بھجلی کمل موکھی'' (بانگلا ساہتیہ کتھا ، صفحہ ۹۰)

اس سلسلے میں ڈاکٹر انعام الحق کہتے ہیں : ''کوی شیکھر ، اگر شیخ کبیر میں تبدیل ہو سکتا ہے تو کیا کاتب کی غلطی سے شیخ کبیر 'کوی شیکھر' میں تبدیل نہیں ہو سکتا ؟ اس کا امکان زیادہ ہے کیونکہ بقول ڈاکٹر شو کمار سین ، کوی شیکھر ۱۵۳۳ء کا شاعر ہے اور شیخ کبیر نے سلطان نصرت شاہ کا اپنے مقطع میں ذکر کرکے یہ بات واضح کر دی ہے کہ وہ ۱۵۳۲ء کے لگ بھگ کے شاعر ہیں ۔ اس کے علاوہ کوی شیکھر نے

اگر کسی اور پد میں سلطان نصرت شاہ کا ذکر کیا ہوتا تو ڈاکٹر شہید اللہ کے نظریے کو تسلیم کرنے میں کوئی عذر نہ ہوتا ۔'' (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۱۷) ۔

افضل علی — پندرھویں صدی

دور قدیم کے مسلمان شاعر ہیں ۔ ان کی تصنیف 'نصیحت نامہ' کا موضوع اخلاقیات ہے ۔ اس کے ذریعے اُنھوں نے لوگوں کو مذہبی تعلیمات سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے ۔ اس میں اُنھوں نے وہی باتیں بیان کی ہیں جو قرآن حکیم میں درج ہیں ۔ اس منظوم کتاب میں شعریت کا فقدان ہے لیکن اس کی اہمیت اس لیے زیادہ ہے کہ پندرھویں صدی کے وسط تک بنگلا میں ایسی کوئی کتاب نہ تھی جس سے لوگوں کو مذہبی تعلیم دی جا سکتی ۔ پد نگار کی حیثیت سے بھی افضل علی کا مرتبہ بہت بلند نہیں ۔ مگر ان کے جو چند پد دریافت ہوئے ہیں ان کی زبان سہل اور سادہ ہے اور وہ اثر بھی رکھتے ہیں ۔

افضل علی چاٹگام میں ستکانیہ پولیس تھانہ کے گاؤں میلوا کے رہنے والے تھے ۔ والد کا نام بھنگو فقیر تھا ۔ وہ عالم بھی تھے اور درویش بھی ۔ اُنھوں نے اپنے پیر کا نام شاہ رستم بتایا ہے ۔ ان کے بارے میں شاعر کہتے ہیں :

''چاٹگام میں ایک چھوٹا سا گاؤں تھا ۔ نام تھا میلوآ ۔ اس گاؤں میں ولی اللہ تشریف لائے جو اسرار الٰہیہ سے بخوبی واقف تھے ۔ ان کا نام رستم تھا ۔ وہ بہت ہی پہنچے ہوئے درویش تھے ۔ اُنھیں غیب کی بہت سی باتیں معلوم تھیں اور اُسی لیے وہ غیبی درویش کے نام سے دور دور تک مشہور تھے ۔''

ستکانیہ میں اب بھی ان کے نام کا ایک بازار ہے اور وہیں ان کی قبر بھی موجود ہے ۔ مقامی لوگوں کا بیان ہے کہ شاہ رستم تین چار سو سال پہلے گزرے ہیں ۔ اس سے شاعر کے بارے میں پتا چلتا ہے کہ ان کا تعلق دورِ قدیم سے تھا ۔

فصل (ج)

اس دور کی شاعری کا مجموعی تاثر

بنگلا زبان کے مسلم شعراء نے اپنی ذہانت و فطانت ، انسان دوستی اور جمال پرستی کی وجہ سے بنگلا ادب کے سنوارنے اور اس میں اعلیٰ ادب پیدا کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا ۔ بنگلا شاعری جو مسلمانوں سے پہلے تک دیوتاؤں ، دیویوں اور اوتاروں کی شاعری تھی ، ایک نئے موضوع سے متعارف ہوئی ۔ اور وہ موضوع تھا : انسان اور بشری تقاضے ، ذوقِ جمال اور حسن و عشق کی ازلی کشمکش ۔ اس موضوع نے بنگلا شاعری کے افق کو پھیلایا ۔ اس نے ادب میں ایک جدید روایت کی بنیاد رکھی ۔ دراصل زندگی ایک ٹھہری ہوئی ندی نہیں ، متلاطم دریا ہے ۔ اس تلاطم خیزی میں محبت جنم لیتی ہے ۔ عشق اس کائنات میں عطیۂ خداوندی ہے اور اس سے زندگی میں تڑپ بھی پیدا ہوتی ہے اور تمنا بھی ۔ یہ تخیل بنگال میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے مفقود تھا ۔ انسان کی محبت کے مقابلے میں دیویوں اور دیوتاؤں کی پرستش ہی ہندو شاعروں کا پسندیدہ موضوع تھا ۔ فارسی اور عربی ادب کے قیمتی سرمائے نے بنگلا ادب کو توانائی بخشی ۔ فارسی کی غزلیات ، اس کی مثنویاں ، رباعیاں ، قطعے یہ وہ اصناف تھیں جو بنگلا میں ایک ایک کر کے داخل ہوئیں ۔ خصوصاً غزلوں اور مثنویوں کی نزاکت اور لطافت نے بنگلا کو رام کر لیا ۔ ان غزلوں میں عشق کی جو نیرنگی تھی اور حسن کا جو مقام تھا اس سے بنگلا ادب محروم تھا ۔ مسلمان شاعروں نے ، جو فارسی ادب کا مطالعہ کر چکے تھے اور جن کے ذہنوں کو فارسی غزلیں مسحور کر چکی تھیں ، لیلیٰ مجنوں کی داستانِ محبت کو اپنایا ۔ اس داستان کے پیچھے صرف محبت کا آبشار ہی نہیں ، اس کے پس منظر میں مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کی آئینہ داری بھی ہے ۔ اس داستان نے مسلمانوں کی ہر زبان کے ادب کو متاثر کیا ہے ۔ یہ داستان ماضی میں جتنی اثر انگیز اور ہوش ربا تھی ، حال میں بھی اتنی ہی دلکش اور خیال انگیز ہے ۔ اور پھر یوسف زلیخا کی تاریخی داستان جس کا ذکر قرآن حکیم نے بھی کیا ہے اور انجیل نے بھی ۔ یہ داستان عشق بنگال کی سرزمین کو پسند آ گئی اور اس کے شاعروں نے اپنے اپنے طور پر اس میں رنگ آمیزی کی ۔ شاہ محمد صغیر اس داستان کے

صرف اس حصے سے زیادہ متاثر نظر آتے ہیں جس میں زلیخا اور یوسف کی محبت بیان کی گئی ہے ۔ ان کو اس سے بحث نہیں کہ اس داستان کا تاریخی پس منظر کیا ہے ۔ وہ حسن اور عشق کے جلووں میں ایسے کھوئے کہ ان کے ذہن کے پردے پر ہمیشہ ایک ہی تصویر متحرک دکھائی دیتی رہی اور وہ تھی انسان کا انسان سے عشق ۔

اس موضوع نے اس عہد کے ہندو شعراء کو بھی اپنی طرف مائل کیا ۔ انھوں نے نہ صرف مسلمان شعراء کے موضوعات قبول کیے بلکہ ان کے خیالات و احساسات تک کو اپنی شاعری میں سمو لیا ۔ یہ اور بات ہے کہ انھوں نے جو کچھ بھی لکھا اس میں ہندو دھرم اور ہندو سماج کی باتیں ہیں ۔ لیکن اس میں انسان دوستی اور انسانی زندگی کے عناصر بھی نظر آتے ہیں ۔ ہندو شعراء کے نظریات و خیالات میں تبدیلی اس لیے بھی رونما ہوئی کہ اس عہد میں ہندو دھرم اور ہندو سماج ایک نئے دھارے سے دوچار ہو رہے تھے ۔ یہ دھارا اسلامی اخوت ، مساوات اور انسانی محبت کے علاوہ عشق حقیقی سے بھی متعارف تھا ۔ انھوں نے اسلام کے اثرات کو اس لیے قبول کیا کہ ان کے دھرم میں انسانی برادری کا تصور سرے سے تھا ہی نہیں ۔ ان کا معاشرہ کسی ٹھوس بنیاد پر قائم نہ تھا ۔ ان کے ہاں ذات پات کی بہت وسیع خلیج حائل تھی ۔ چنانچہ جدید خیالات اور تصورات نے ہندو شعرا کو نیا مواد فراہم کیا ۔ خصوصاً وشنو مت حیرت انگیز طور پر متاثر ہؤا اور اس طرح بنگلا ادب میں وشنو ادب کو نئی زندگی ملی ۔ رادھا اور کرشن ان کے ہاں انسانی روح اور خداوند کی علامت بن کر آئے ۔ وشنو مت میں تصوف کا اثر بہت گہرا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مسلمان شعراء نے بھی وشنو مت پر پداولیاں لکھیں ۔ بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ مسلمان شعراء نے اس موضوع پر ہندو شعراء سے بہت زیادہ لکھا ہے ۔ علاول ، سید مرتضٰی اور چاند قاضی نے وشنو مت پر جو پداولیاں لکھی ہیں وہ من حیث المجموع ہندو شاعروں سے ارفع و اعلٰی ہیں ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انھوں نے رادھا اور کرشن کے موضوع پر پداولیاں کیوں لکھیں ؟ جب کہ یہ موضوع بنیادی طور پر ہندو دھرم سے متعلق ہے ۔ انھوں نے یہ کیوں کہا کہ تخلیق سے پہلے کائنات تاریکی کی چادر میں لپٹی ہوئی تھی ؟ وہ مسلم صوفیوں کو یوگی اور تانتریا کے اثرات سے مغلوب کیوں دکھاتے ہیں ؟ ان سوالوں کا جواب چند لفظوں میں یوں دیا جا سکتا ہے کہ وشنو قوم کے اثرات اتنے غالب تھے کہ وہ ان سے بچ نہ سکے ۔ لیکن منطقی جواب یہ ہو سکتا ہے کہ وشنو مت میں

بھی ان کو تصوف نظر آیا تھا اور جب وہ کرشن اور رادھا کو موضوع سخن بناتے تھے تو ان ناموں کو علامت کے طور پر استعمال کرتے تھے اور دراصل ان کی مراد روح انسانی کی وہ لگن ہے جو اسے حق الیقین سے دو چار کر کے ذات مطلق تک پہنچا دیتی ہے - لیکن اپنے عقائد اور نظریات کے اعتبار سے وہ مسلمان ہی رہے - ستیہ پیر پر ہندو اور مسلمان دونوں ہی نے نظمیں لکھی ہیں - اگرچہ اس موضوع پر مختلف شاعروں نے مختلف کہانیاں بیان کیں لیکن ایک بنیادی نقطہ سب میں مشترک ہے اور وہ ہے وحدانیت کا تصور اور اسلام کا نظامِ مساوات - ستیہ پیر کا تصور کئی صدیوں تک بنگالی معاشرے پر اثر انداز رہا ہے - اس سے جو ادب پیدا ہوا وہ وشنو مت کے ادب سے کہیں زیادہ عظیم ہے - اس نے خصوصاً ہندو دھرم اور ہندو سماج کے عقائد کی پیچیدگیوں کو نہ صرف سہل بنایا بلکہ ان کے سماج کو آزاد اور ترقی پسند خطوط پر بڑھنے میں مدد دی -

مختصر یہ کہ مسلم شعراء نے بنگلا زبان کو نئے موضوعات دیے ، جدید استعارے اور تشبیہات دیں - وہ علامتیں دیں جن سے ہندو شعراء اب تک ناآشنا تھے - ان کو اس تہذیب سے روشناس کرایا جو ہر اعتبار سے ترقی یافتہ تھی - اس زبان کے ادب کی کتابوں کے تراجم سے بنگلا ادب کو مالامال کیا جو پہلے ہی سے شاعری کی ہر صنف پر اور حسن کامل اور عشق حقیقی تک کے موضوع پر ترقی کی منزلیں طے کر چکی تھی - مغل دور حکومت تک مسلمانوں نے ایسا متنوع ادب پیدا کیا جس کی مثال مشکل سے ملتی ہے - مسلم تہذیب ہندو سماج پر غالب آ ہی چکی تھی ، مسلم ادب نے بھی ہندو ادب کو اسی طرح متاثر کیا اور اس ملاپ سے ایک نیا ادب ظہور پذیر ہوا جس میں تنوع بھی تھا اور گہرائی بھی"۔

☆ ☆ ☆

چھٹا باب

سیاسی ، معاشرتی اور تہذیبی پس منظر

جس زمانے میں شمالی ہند مسلمان سلاطینِ ہند کے زیرِ نگیں تھا ، بنگال میں ایک آزاد مملکت قائم تھی ۔ علیحدگی کے اس دور میں یہاں نمایاں سماجی اور ممتاز تہذیبی ترقی کے آثار دکھائی دیتے ہیں ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ جب یہ ملک مغل شہنشاہیت کا جزو بن گیا تو یہ ترقی رک گئی ۔ کیونکہ اب یہ صوبہ برصغیر کے ایک وسیع شہنشاہی نظام کی سماجی اور سیاسی اقدار کے ماتحت کام کرنے لگا ۔ اس سیاسی تبدیلی کا اثر یہ بھی ہوا کہ اب افکار میں حرکت و وسعت پیدا ہو گئی اور بنگال ایک بین الاقوامی سماجی اور تہذیبی رشتے میں منسلک ہوگیا ۔

شہنشاہ اکبر نے پورے برصغیر میں ایک نیا سماجی اور سیاسی نظام قائم کرنے کی کوشش کی ۔ چنانچہ اس خیال سے پہلے سارا شمالی ہند فتح کیا مگر برصغیر کے مشرقی علاقے یعنی بنگال ، بہار اور اڑیسہ ابھی آزاد تھے ۔ وہ یہ چاہتا تھا کہ ان کو بھی اپنے شہنشاہی نظام میں شامل کر لے ۔ دوسرے یہ کہ ان علاقوں پر افغانی نسل کے لوگ حکمران تھے اور افغانوں کی طرف سے مغل بادشاہ مطمئن نہیں تھے ۔ چنانچہ اکبر نے مصمّم ارادہ کر لیا کہ ان کو ، یعنی افغان سلاطین کو ، ان مشرقی علاقوں سے خارج کیا جائے تاکہ وہ اپنے سیاسی عزائم میں کامیاب ہوسکے ۔

چنانچہ ۱۵۷۴ء میں اکبر نے کرّانی افغان مملکت کے خلاف مہم تیار کی ۔ مغل افواج نے افغان فوج کو شکست دی اور پٹنہ پر قبضہ کر لیا ۔ سلطان داؤد کرّانی فرار ہو گیا اور اکبر کے دو جرنیل منعم خاں اور راجہ ٹوڈرمل اس کے تعاقب میں لگ گئے ۔ انہوں نے پہلے پورے بہار پر قبضہ کیا اور پھر ۲۱ ۔ ستمبر ۱۵۷۴ء کو ٹانڈا بھی فتح کر لیا ۔

یہ سلطان داؤد کرّانی کا دارالسلطنت تھا۔ اس کے بعد منعم خان نے جسے بہار کا صوبہ دار مقرر کر دیا گیا تھا اور جو اس مہم کا سالار اعظم تھا، بنگال کے اطراف میں اپنی فوج کے کئی دستے روانہ کیے۔ خود وہ ایک چھوٹی سی فوج لے کر داؤد کرّانی کے تعاقب میں سات گاؤں کی طرف بڑھا۔ وہاں سے اسے اڑیسہ جانا پڑا۔ یہاں ٹکا روئی کے مقام پر اس کی سلطان داؤد کرّانی کی فوج سے ۳ مارچ ۱۵۷۵ء کو جنگ ہوئی۔ سلطان نے ڈٹ کر مقابلہ کیا مگر اسے شکست ہوئی اور وہ کٹک کے قلعے میں پناہ گزین ہو گیا۔ چنانچہ منعم خان اور ٹوڈرمل نے کٹک کا محاصرہ کر لیا۔ داؤد کرّانی کے پاس اب ایک ہزیمت خوردہ فوج تھی اور اسے موقع ہی نہیں ملا تھا کہ نئی فوج تیار کرلیتا، چنانچہ اس نے یہی مناسب سمجھا کہ منعم خان سے صلح کر لے۔ ادھر اسّی سالہ منعم خان بھی اس مہم میں تھک گیا تھا، وہ بھی صلح پر رضامند ہو گیا۔ چنانچہ ۱۲- اپریل ۱۵۷۵ء کو فریقین نے صلح نامہ کٹک پر دستخط کر دیے۔ اس کی رُو سے یہ طے پایا کہ سلطان داؤد ایک باج گزار والی کی حیثیت سے اڑیسہ کا حاکم رہا۔ اس نے کئی ہاتھی اور دیگر قیمتی تحائف شہنشاہ کو اور منعم خان کو دیے۔ ابوالفضل کہتا ہے کہ اطاعت کے طور پر داؤد نے مغل دارالسلطنت کی طرف رخ کرکے سجدۂ تعظیم بھی ادا کیا۔[1]

جنگِ ٹک روئی اور صلح نامۂ کٹک کے باعث بہار اور بنگال کی حکومت افغانوں سے ہٹ کر مغلوں کے ہاتھ آ گئی۔ مگر مغل افواج کو افغان امراء کی طرف سے بڑی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا اور انہیں اپنی شہنشاہیت منوانے میں دقّت پیش آئی۔ اس خیال سے کہ اگر وہ سلاطینِ بنگال کے سابقہ دارالسلطنت گوڑ میں اپنا مستقر بنا لے تو شمالی بنگال کے افغان امراء کی مدافعت سے اچھی طرح نپٹ سکتا ہے اور اس لیے بھی کہ وہاں گزشتہ سلاطین نے اعلیٰ عمارتیں بنائی ہوئی تھیں، منعم خان نے اپنا مستقر اگست ۱۵۷۵ء میں ٹانڈے سے گوڑ منتقل کر لیا۔ مگر یہ انتقالِ مکانی ایک غلطی ثابت ہوئی۔ در اصل گوڑ کی بری آب و ہوا کی وجہ سے کچھ سال پہلے سلیمان کرانی نے اس شہر کو چھوڑ کر ٹانڈا میں اپنی راجدھانی بنا لی تھی۔ مگر اب منعم خان نے گوڑ کے محلات میں اقامت اختیار کر لی اور اس واقعے

---

(۱) ابوالفضل : اکبر نامہ، جلد سوم، ص ۱۱۹ - ۱۳۰ - جادو ناتھ سرکار، بنگال ماضی و حال (۱۹۳۵ء) - بیٹل آف ٹک روئی - ایم - اے - رحیم، ہسٹری آف دی افغانز ان انڈیا، ص ۱۹۶ - ۲۰۲ -

کے ایک ماہ بعد ہی گوڑ میں طاعون کی وبا پھوٹ پڑی ۔ منعم خاں کے ایک مصاحب بایزید بیت نے اس واقعہ فاجعہ کا آنکھوں دیکھا حال لکھا ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ اس وبا میں اتنے لوگ مر گئے کہ ان کے دفن و کفن اور جلانے کا کام ناممکن ہو گیا ۔ بہت سے مغل افسر اور سردار بھی اس وبا میں مر گئے ۔ چنانچہ منعم خاں نے حکم دیا کہ واپس ٹانڈے کی طرف کوچ کیا جائے ، مگر جب وہ خود ٹانڈے پہنچا تو سخت بیمار ہو گیا اور ۱۵۷۵ء میں اس دارِ فانی سے کوچ کر گیا ۔[۱]

منعم خاں جیسے جہاں دیدہ جرنیل کی وفات کی وجہ سے مغل فوج ، کیا افسر اور کیا سپاہی ، بہت پریشان ہوئی ۔ چنانچہ بنگال کے کئی افسروں نے داؤد کرّانی کو دعوت دے دی کہ وہ اپنے کھوئے ہوئے علاقے پھر حاصل کر لے ۔ چنانچہ اس نے ٹانڈا پہنچ کر مغلوں پر حملہ کیا اور اپنے پرانے دارالخلافے پر قابض ہو گیا اور اس کے علاوہ بنگال کے دوسرے علاقے بھی اسی نے فتح کر لیے ۔ اس سے مغل فوج میں ابتری پھیل گئی اور وہ شمالی ہند کی طرف لوٹ گئی ۔

راج محل کی لڑائی

اکبر نے بیرم خاں کے بھانجے حسین قلی خاں کو ، جسے خان جہاں کا خطاب دیا گیا تھا ، بنگال کا صوبہ دار بنا کر بھیجا ۔ ٹوڈر مل کو بحیثیت جرنیل بھیجا گیا کہ وہ افغانوں سے صوبہ واپس کرنے میں خان جہاں کی مدد کرے ۔ بھاگل پور کے قریب خان جہاں ان افسروں اور سپاہیوں سے ملا جو بنگال سے بھاگ کر مغرب کی طرف آ رہے تھے ۔ اس نے انہیں آمادہ کیا کہ واپس بنگال لوٹ جائیں ۔ تلیہ گھڑی کے مقام پر ان کی ایک چھوٹے سے افغان فوجی دستے سے مڈبھیڑ ہوئی ۔ مگر مغل افواج نے انہیں آسانی سے شکست دی اور ٹانڈا کی طرف بڑھے ۔ مغل افواج کے بنگال میں داخلے کو روکنے کے لیے داؤد کرّانی نے راج محل کے درے پر ایک مضبوط مورچہ بنا لیا تھا ۔ اس جگہ کو تلیہ گھڑی درہ بھی کہتے ہیں ۔ یہ درہ دریائے گنگا کے جنوبی کنارے کے ساتھ ساتھ واقع ہے

---

(۱) بایزید بیت (مسودہ) فولیو ۱۲۷ (الف) ۔ بدایونی : منتخب التواریخ ، جلد دوم ، ص ۲۱۶ - ۲۱۸ - این ۔ کے ۔ بھٹہ سالی : بنگال پاسٹ اینڈ پریزینٹ (آزادی کے لیے بنگالی امراء کی کوشش) ۔

اور اس کے جنوب میں اونچی پہاڑیاں اور گھنے جنگلات ہیں جو قریباً اسّی میل تک پھیلے ہوئے ہیں تا آں کہ وہ بیر بھوم کی شمالی حد تک پہنچ جاتے ہیں - شمال میں دریائے گنگا کے وسیع پاٹ اور جنوب میں اونچی اور دشوار گزار گھاٹیوں کے درمیان ایک قدرے تنگ راستہ ہے جو بنگال کی طرف جاتا ہے - تلیہ گھڑی کے پاس اس راستے کو "باب بنگال" کہا جاتا ہے - اس کے مشرقی طرف سے درہ میں ایک چھوٹی سی فوج بھی مغرب سے آنے والے کسی غنیم کی بڑی فوج کو روک سکتی ہے - داؤد خاں نے مغل فوج کو اس تنگ درے میں روکنے کا قصد کیا - چنانچہ خان جہاں پوری کوششوں کے باوجود اس درے کو عبور نہ کر سکا اور داؤد خاں نے مغل فوج کو سات ماہ تک یعنی دسمبر ۱۵۷۶ء سے جون ۱۵۷۶ء تک یہیں روکے رکھا -

مگر داؤد کے ایک رازدار وزیر سری ہری نے غداری کی اور خان جہاں کو داؤد خاں کی پوری فوجی حکمتِ علمی سے آگاہ کر دیا - اس کے علاوہ وہ اپنی پوری دولت و خزانہ سمیت مغل صوبیدار سے اس شرط پر مل گیا کہ فتح کے بعد اسے جیسور کا علاقہ بطور جاگیر دے دیا جائے - سری ہری کی بیوفائی اور غداری کی وجہ سے داؤد خاں کو اپنی محفوظ جگہ چھوڑنی پڑی اور وہ مجبور ہو گیا کہ راج محل کے مقام پر مغل افواج سے نبرد آزما ہو -[1]

ایک افغان مؤرخ نعمت اللہ کے مطابق ایک اور جرنیل قتلو خاں لوہانی بھی داؤد خاں کو چھوڑ کر مغلوں سے مل گیا کیونکہ عین میدانِ جنگ میں قتلو خاں لوہانی نے خان جہاں سے ساز باز کر لی - شرط یہ قرار پائی کہ اگر داؤد خاں کو شکست ہو تو قتلو خاں لوہانی کو اڑیسہ میں کچھ پرگنے بطور جاگیر دیے جائیں - اس پر اس نے میدانِ جنگ میں ایسی پوزیشن اختیار کر لی جس سے داؤد خاں کی شکست یقینی بن جائے -[2] راج محل کی لڑائی ۱۲- جولائی ۱۵۷۶ء کو واقع ہوئی - اطراف کی دونوں افواج بڑے زور شور

---

(۱) ہم رام یاسو : پراتا پدتیا چرترا : ص ۱۴ اور ص ۳۲ - ۳۸ (ب) - طبقاتِ اکبری ، جلد دوم ، ص ۳۲۴ - بدایونی : جلد دوم ، ص ۲۳۸ - سری ہاری جیسور کی زمینداری کا بانی تھا اور اس کا لڑکا پراتا پدتیا بنگال کا بڑا بھویان بن گیا -

(۲) نعمت اللہ : تاریخ خان جہانی ، جلد اول ، ص ۴۱۹ -

سے لڑیں مگر افغانوں کو شکست ہوئی ۔ داؤد خاں میدانِ جنگ سے بھاگا تو اس کا گھوڑا ایک دلدل میں پھنس گیا ، چنانچہ وہ پکڑا گیا اور اسے خانِ جہاں کے سامنے لے آئے ۔ خان جہاں بڑا فراخ دل حاکم تھا ۔ اس نے چاہا کہ اس خوش رو نوجوان شاہزادے کی جاں بخشی کر دے مگر اس کے دوسرے جرنیلوں اور افسروں نے اس بات کی مخالفت کی ، چنانچہ داؤد خاں مارا گیا ۔ داؤد خاں کی شکست اور وفات کے بعد آزاد بنگال سلطنت کا خاتمہ ہوگیا ۔ اب افغانوں سے بہار بھی چھوٹ گیا ۔ فقط افغان سردار قتلو خاں لوہانی کو اڑیسہ کی حکومت مل گئی ۔[1]

بڑے بھویاں

دراصل اکبر کے زمانے کی فتحِ بنگال دیرپا نہیں تھی کیونکہ اس کے صوبے داروں اور جرنیلوں کے لیے یہ مشکل ہو گیا کہ وہ حکومت کو مستحکم کر سکیں ۔ بنگال کے بڑے زمینداروں نے ، جو بڑے بھویاں کہلاتے تھے ، اپنے اپنے علاقوں یا جاگیروں میں نیم خود مختار ریاستیں سی بنا لیں اور وہ مغل انتظامیہ کے لیے رکاوٹیں پیدا کرنے لگے ۔ چند ایک ایسے بڑے بھویاں یہ تھے : عیسیٰ خاں سنار گاوں کا زمیندار ، معصوم کابلی چٹ مہر کا زمیندار ، بھووال کا بہادر غازی ، ضلع سلہٹ کے سب ڈویژن حبیب گنج میں بنیا چنگ کا انور غازی ، جنوب مغربی سلہٹ کے علاقے ترف کا فتح خاں ، اسی جگہ متنگ کا زمیندار مسمی پہلوان ، راج شاہی میں علائی پور کا باز بہادر ، بیر بھوم کا شمس خاں ، مدنا پور کا تاج خاں بجلی والا ، وکرم پور کے چالد رائے اور کدار رائے ، جیسور کا پرکتا پدتیا ، فرید پور میں فتح پور کا مجلس قطب ، بریسال میں چندرادویپ ، بکلا کا کندرپا نرائن ، لواکھلی میں بھلوا لکشمن مالکیا ، بکورا میں بشنا پور کا بیر ہمیر وغیرہ ۔ ان بڑے زمینداروں میں کچھ افغان تھے جو افغانوں کے دور میں بر سر اقتدار آ گئے تھے ۔ جب ۱۵۹۲ء میں اڑیسہ راجہ مان سنگھ کے ہاتھوں فتح ہوا تو عوام افغانوں نے بنگال کی طرف مراجعت کی اور ان میں سے بیشتر لوگ ان زمینداروں کے ہاں ملازم ہو گئے ۔ ایک افغان سردار مسمی عثمان لوہانی پٹھان نے مغربی سلہٹ اور شمال مشرق میمن سنگھ میں بوکائی نگر میں عیسیٰ خاں کی مدد سے زمینداری حاصل کی ۔ ایک اور افغان سردار مسمی بایزید کرّانی نے

---

(۱) جادو ناتھ سرکار (مرتب) : تاریخ بنگالہ ، جلد دوم ، ص ۱۹۹ - ۲۰۲ ۔

سلہٹ میں اپنی زمینداری قائم کی ۔ یہ افغان سردار مغل حکومت کے قیام کے خلاف بنگال میں دیر تک مزاحمت کرتے رہے ۔[1]

کچھ عرصے کے بعد ان بڑے بھویوں نے عیسٰی خاں کی قیادت میں ایک سیاسی سمجھوتے کے تحت ایک ڈھیلی وفاقیت کا منصوبہ بنایا تاکہ اپنی نیم مختار حیثیت قائم رکھ سکیں ۔ انہوں نے اپنی متحدہ فوج اور بحریہ بھی بنا لی اور ان کی بری اور بحری فوجوں نے چھوٹی چھوٹی لڑائیوں میں نام بھی پیدا کر لیا ۔ عیسٰی خاں اور اس کے اتحادیوں نے اکبر کے بڑے بڑے جرنیلوں کے خلاف جنگ آزمائی کی اور ان کے عزائم کو ناکام بنا دیا ۔ ان جرنیلوں کے نام یہ ہیں : خان جہاں ، شہباز خاں ، صادق خاں ، سعید خاں اور راجہ مان سنگھ ۔ جب عیسٰی خاں کی ۱۵۹۹ء میں وفات ہوئی تو اس کے بیٹے موسٰی خاں نے بڑے بھویوں کی قیادت سنبھال لی ۔

بنگال کی کامل فتح

بڑے بھویوں کی طاقت کو بنگال کے صوبیدار اسلام خاں نے ، جو جہانگیر کے عہد میں چھ سال تک بنگال کا صوبیدار رہا ، کچل دیا (۱۶۰۸ء سے ۱۶۱۳ء تک) ۔ اب صحیح طور پر مغل طاقت اس صوبے میں مستحکم ہوگئی ۔ نوجوان باہمت اور سمجھدار اسلام خاں نے ان زمینداروں کے خلاف باقاعدہ مہم کا منصوبہ بنایا اور ان کو خشکی اور تری دونوں جگہ پسپا کرنا شروع کیا ۔ اس نے یہ بات خصوصیت سے محسوس کی کہ ایسے علاقے میں جہاں دریاؤں کی کثرت ہو ، ایک تربیت یافتہ بحری فوج کی بڑی ضرورت ہے ۔ چنانچہ ان بڑے بھویوں کی طاقت کو دبانے کے لیے اس نے پہلا اقدام یہ کیا کہ ۱۶۰۹ء میں اپنا دارالسطنت راج محل سے ڈھاکہ منتقل کر دیا اور اس کا نام جہانگیر آباد رکھ دیا۔ اس کے بعد کچھ رشوت اور کچھ حکمتِ عملی سے اس نے چند زمینداروں یعنی پراتا پدہتیوں اور دوسروں کو اس ڈھیلے فوجی وفاق سے الگ کر کے اسے کمزور کر دیا ۔ اس کے بعد اس نے ان زمینداروں کے خلاف خشکی اور تری دونوں جگہ مہم کا آغاز کیا ۔

---

(۱) این ۔ کے ۔ بھٹہ سالی : op. cit. ، ص ۳۵ ۔ جیمز وائز : بڑا بھیان ۔ رسالہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال مطبوعہ کلکتہ ۱۸۷۴ء ۔ ایم ۔ اے ۔ رحیم : op. cit. ، ص ۲۱۷ ۔ ۲۳۹ ۔

۱۶۰۹ء میں موسیٰ خاں اور اس کے چند اتحادیوں نے مغلوں کی ایک بڑی فوج کا جترا پور اور ڈک چیرا میں مقابلہ کیا مگر شکست کھائی ۔ ادھر لکھیا کے مقام پر اتحادیوں کا بحری بیڑا مغلوں کی بحری فوج کی زد میں آ گیا اور منتشر کر دیا گیا ۔ اس کے بعد اور جگہوں پر بھی انہیں ہزیمتیں اٹھانا پڑیں اور مغل افواج نے ان کا تندہی سے تعاقب کیا۔ وہ اتنے کمزور ہو گئے کہ بالآخر موسیٰ خاں اور اس کے اتحادی ۱۶۱۱ء میں ہار مان گئے ۔ اب موسیٰ خاں اور اس کے اتحادی اپنی فوجیں لے کر اسلام خاں سے مل گئے اور اس نے مجلس قطب ، پراتا پدھتیا اور دوسرے زمینداروں کو آسانی سے مغلوب کر لیا[1]۔ عثمان لوہانی نے ، جو بکائے نگر کا افغان سردار تھا ، مغلوں کی ایک بڑی فوج کے ساتھ دولمبا پور میں ایک بڑی جنگ لڑی ۔ یہ واقعہ ۱۶۱۲ء کا ہے ۔ اس کی آنکھ میں دشمن کا تیر ایسا لگا کہ دونوں آنکھوں سے خون بہنے لگا مگر وہ ایسا بہادر تھا کہ آنکھ سے خود تیر نکال پھینکا ۔ اگرچہ اب وہ کچھ دیکھ نہیں سکتا تھا مگر اپنے سپاہیوں کو لڑنے کے لیے جوش دلاتا رہا اور اسی رات فوت ہو گیا ۔ افغان فوج نے جو اپنے سردار کے مرنے سے بد دل ہو گئی تھی ہتھیار ڈال دیے ۔ اسی طرح بایزید کرّانی نے بھی مغلوں کی اطاعت قبول کر لی ۔ عثمان لوہانی کے افغانوں کی سرکوبی کو جہانگیر اپنے عہد کا کارنامہ سمجھتا تھا ۔ اپنے توزک میں کہتا ہے کہ میرے والد کے زمانے میں شاہی افواج عثمان سے لڑتی رہیں مگر اس کو مغلوب نہ کر سکیں ۔ لطف یہ ہے کہ جب عثمان کی وفات اور افغانوں پر فتح کی خبر شہنشاہ کو ملی تو اس نے اس بات پر یقین نہ کیا کہ وہ افغان سردار جو برسوں سے شاہی افواج کا مقابلہ کر رہا تھا دولام پور میں مرا پڑا ہے[2] ۔

مغل حکومت کا غیر ملکی پرتو

دراصل بڑے بھویوں کا مغل شہنشاہیت سے مقابلہ ایک آزاد ملک کے لیے ان کی کوششوں کا نتیجہ تھا جو انہوں نے اپنی آزادی کے تحفّظ میں کیں ۔ بنگال کے افغان حکمران اور ان

---

(۱) مرزا نتھن ، مترجم ایم ۔ آئی بورا : بہارستان غیبی (ترجمہ) جلد اول ، ص ۱۸ تا ۱۶۳ ۔ گوہائی ۱۹۳۶ء ۔ ایم ۔ اے ۔ رحیم ، سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ، جلد دوم ، ص ۱۸۷ تا ۲۰۰ ۔

(۲) توزک جہانگیری ، ص ۱۰۳ ۔ بہارستان غیبی (ترجمہ) ، جلد اول ، ص ۱۶۸ ۔

سے پہلے ترک حکمرانوں نے اس صوبے کو اپنا وطن بنا لیا تھا اور صوبے کے مسائل اور تقاضوں کو پوری طرح سمجھ لیا تھا ۔ مغل یہاں فاتح اور حاکم بن کر آئے تھے لیکن یہاں متوطن نہیں ہوئے ۔ ان کے صوبے دار ، دیوان ، بخشی ، قاضی اور دوسرے اعلیٰ اہل کار جو دہلی کی طرف سے یہاں متعین ہو کر آتے تھے بنگال میں کچھ ہی عرصہ رہتے تھے اور واپس شمالی ہند چلے جاتے تھے ۔ چنانچہ بنگال کے زمینداروں نے نئے فاتحین کی حکمرانی کو دل سے قبول نہیں کیا تھا اور وہ انہیں غیر ملکی ہی سمجھتے رہے ۔ بلکہ مغل حکومت ان کے لیے ایک بیگانہ اور اجنبی یا پردیسی کی حیثیت رکھتی تھی ۔ مگر مرورِ زمانہ سے بہت سے مغل اہل کار ، سپاہی اور عمّال یہاں بس گئے اور اس صوبے کے لوگوں میں مدغم ہوگئے ۔

مغل شہنشاہوں نے اپنا دارالخلافہ اور دربار آگرہ اور دہلی میں قائم کیا ۔ ان کے بھیجے ہوئے صوبے دار بنگال میں تھوڑا ہی عرصہ قیام کرتے تھے ، اس لیے بنگالی شعراء اور بنگالی ادیبوں کو صوبائی دربار سے کوئی سرپرستی نہیں ملتی تھی ۔ اس لیے مربیین کی سابقہ روایات جو اب تک بنگالی ادب کو نصیب تھیں وہ بھی ختم ہوگئیں ۔ مگر مغل دور میں جو امن ، سلامتی اور خوشحالی بنگال کو حاصل ہوئی اور خصوصیت سے برصغیر کو جو روشن دماغ شہنشاہ ملے اور دانشوری کی جو مثال صوبے داروں اور افسروں نے یہاں رائج کی اور فکر انگیز خیالات کی جو رَو بہائی وہ اس صوبے تک بھی آن پہنچی ۔ ان سب باتوں نے یہاں کے ادیبوں کے تخّیل اور فکر کو ایک نئی زندگی بخشی اور اس سے بنگالی ادیبوں کی تخلیقی قوتوں کو بہت تقویت ملی ۔

بنگالی ادب کی سرپرستی

اس صوبے کے کئی زمینداروں نے بنگالی شعراء کی سرپرستی کی روایت کو اپنا لیا ۔ اس کے علاوہ بنگالی ادب نے ان چھوٹی چھوٹی نیم آزاد یا آزاد ریاستوں میں بھی جگہ پا لی جو مسلم عہد کے دوران بنگال میں جگہ جگہ قائم ہوگئی تھیں ۔ ان ریاستوں کے نام یہ ہیں : کامروپ ، کوچ بہار ، بشنو پور کی 'ملاّ' ریاست ، اراکان اور تری پورا ۔

کامروپ اور کوچ بہار

برہم پتر کے مغرب اور گھوڑا گھاٹ کے علاقے کے علاوہ (برہم پتر کے مشرق کامتا

میں) کامروپ کی ایک متحدہ ریاست قائم ہوئی ۔ اس کا بانی نیلام بر تھا ۔ اس نے کامتا پور یا کامتا دوار میں اپنی راجدھانی بنائی ۔ یہ پندرھویں صدی کے نصف آخر کا واقعہ ہے ۔ سلطان حسین شاہ نے کامتا اور کامروپ کو ۱۴۹۸ء میں فتح کر لیا ۔ اس کے جانشینوں کے زمانے میں بسوا سنگھ نامی ایک سردار نے کامروپ اور کامتا پور میں پھر ایک ریاست قائم کر لی ۔ اس کے بیٹے نارا نارائن کے زمانے میں (۱۵۴۰ء - ۱۵۸۴ء) بسوا سنگھ کے بھتیجے رگھو دیو نے کوچ کے مشرق علاقے کامروپ کو اپنے قبضے میں کر لیا ۔ اس کو کوچ ہجو کامروپ بھی کہتے تھے ۔ اب یہ ایک الگ ریاست بن گئی ۔ مگر وہ نارا نارائن کے جانشین لکشمی نارائن رگھو دیو کے بیٹے پریک شت کے ہاتھوں بہت تنگ آیا اور اس نے راجہ مان سنگھ سے مدد مانگی اور ۱۵۹۸ء میں شہنشاہ اکبر کی اطاعت قبول کر لی ۔[1] ادھر کوچ کے راجہ نے مغل شہنشاہ کی اطاعت کا جوآ اتار پھینکا مگر ۱۶۱۲ء میں بنگال کے صوبہ دار اسلام خاں نے کوچ بہار پر مغلیہ فرمان روائی پھر سے قائم کر لی ۔ کام روپ بھی مغلیہ سلطنت میں شامل کر لیا گیا ۔ اس کے کئی سال بعد جب شاہزادہ شجاع بنگال کا صوبے دار تھا اور وہ شاہجہان کی بیماری کی وجہ سے اپنے بھائیوں کے ساتھ تخت و تاج کے حصول کی جنگ میں مصروف تھا (۱۶۵۸ء) تو کوچ بہار کا راجہ پران نارائن پھر آزاد ہو گیا اور اس نے کامروپ پر بھی قبضہ کر لیا ۔ اس کے تین سال بعد صوبے دار میر جملہ نے کوچ بہار پر پھر مغلیہ عملداری قائم کر لی اور کوچ بہار کی راجدھانی کا نام اس نے عالمگیر نگر رکھ دیا ۔ اس نے کامروپ کو بھی واپس چھین لیا اور اوہوم راجہ کو شہنشاہ اورنگ زیب کا مطیع بنا دیا (۱۶۶۳ء) ۔[2] میر جملہ کی وفات پر پران نارائن پھر باغی ہو گیا مگر جب شائستہ خاں بنگال کا صوبے دار بن کر آیا تو اس نے پھر اطاعت کا حلف اٹھا لیا اور برجانے کے طور پر شہنشاہ کی خدمت میں ایک خطیر رقم ارسال کی (۱۶۶۴ء) ۔[3] اس کے بعد سے کوچ بہار مغل شہنشاہوں کی وفادار باج گزار ریاست رہی ، اگرچہ کامروپ پر اوہوم راجہ نے ۱۶۸۱ء میں پھر قبضہ کر لیا ۔

---

(۱) ابوالفضل : اکبر نامہ ، جلد سوم ، ص ۷۱۶ اور ۷۳۳ ۔

(۲) بہارستان غیبی (ترجمہ) ، ص ۲۴۹ - ۲۵۲ ۔

(۳) جادو ناتھ سرکار : مختصر تاریخ اورنگ زیب (انگریزی) ، ص ۱۱۶ - ۱۲۳ ۔

کوچ کے راجاؤں نے بنگالی کو دفتری زبان بنا لیا اور بنگالی اہل قلم کی ہمت افزائی کی ۔ سمر سنگھ نے جو بسوا سنگھ کا بیٹا تھا ، کوی پتیام ور کی سرپرستی کی ۔ یہ وہی پتیام ور ہے جس نے 'مرکن دیا پورانہ' لکھی اور کئی اور نظمیں بھی تحریر کیں ۔ نارا نارائن کے حکم سے پرشوتم ودیا باگس نے بنگالی کی گرامر مرتب کی (۱۵۶۸ء) ۔ اس کا نام 'پرابو گرشنا مالا' ہے ۔ شنکر دیو ، گووندا کوی شیکھر ، سری ناتھ ، جگن ناتھ ، کوی بلبھ اور کئی اور شعراء کوچ بہار کے دربار سے وابستہ تھے اور انہوں نے بنگالی ادب کی ترقی میں بہت مدد کی ۔[1]

'ملا' کورٹ

بشنا پور کی ریاست 'ملا' در اصل ضلع بنکورا کے جنگی علاقے سے شروع ہوئی ۔ راجاؤں کے خاندانی نام بیر ہمیر تھے اور وہ بنگال کے افغان فرمانرواؤں کے باج گزاروں میں سے تھے ۔ افغان سلطنت کے خاتمے پر اُس وقت کے بیر ہمیر نے شہنشاہ اکبر کی اطاعت قبول کر لی اور اڑیسہ کی فتح میں راجہ مان سنگھ کی مدد بھی کی ۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اب تک اڑیسہ میں خان قتلو لوہانی کی حکومت تھی (۱۵۹۲ء) ۔[2] اس کے بعد بیر سمیر ، اسلام خان صوبے دار بنگالہ کا تابعدار حلیف بن گیا (۱۶۰۸ء) ۔[3] اسلام خان شہنشاہ جہانگیر کے دور کا مشہور صوبے دارِ بنگالہ ہے ۔ اس کے بعد وہ مغل شہنشاہوں کا فرماں بردار زمیندار رہا ۔ نواب شجاع الدین کے محاصل کی فہرست میں بشنا پور کے راجہ کی طرف سے وصولیات کی رقم ایک لاکھ انتیس ہزار اور آٹھ سو تین روپے ہے ۔[3] بشنا پور کے راجہ بھی شعراء کے سرپرست تھے ۔ وشنو مت کے پرچارک سری نواس نے بیر ہمیر کو وشنو مت کے عقائد سے آگاہ کیا ۔ چنانچہ بیر ہمیر وشنوی شعراء کا بڑا مربیؔ ثابت ہوا ۔

اراکانی دربار

بنگال کے اپنی پڑوسی ریاست اراکان سے دیرینہ تعلقات تھے ۔ اس ریاست کو روشنگ

---

(۱) ایس ۔ کے ۔ سین : بنگلہ ساہتیر اتی ہاس ، ص ۳۱۰ ۔ ۳۳۷ ۔ ۳۶۶ ۔
(۲) جادو ناتھ سرکار : تاریخ بنگالہ ، جلد دوم ، ص ۲۰۸ ۔
(۳) بہارستانِ غیبی (ترجمہ) ، جلد اول ، ص ۵ ۔
(۳) سلیم اللہ : تاریخ بنگلہ (مخطوطہ) ، فولیو ۲۵ ۔

اور روخنگ بھی کہتے تھے - جب چاٹگام کو فخر الدین مبارک شاہ نے ۱۳۳۸ء میں فتح کیا تو بنگال اور اراکان کے تعلقات اور بھی گہرے ہو گئے - کوئی نوے سال کے بعد ایک معزول راجہ نے جلال الدین محمد شاہ سلطانِ بنگالہ کی مدد سے اراکان کا تخت حاصل کیا (۱۴۳۰ء) اور اس سلطان کا باج گزار بننا قبول کیا - اس راجہ کا نام منگ تو ساؤمم تھا اور یہ بدھ مت کا پیرو تھا - اس کا بیٹا منگ کھری باپ کی طرح سلطنتِ بنگالہ کو خراج دیتا رہا بلکہ اس نے اپنے لیے ایک اسلامی لقب بھی اختیار کر لیا اور اپنے آپ کو علی شاہ کہلانے لگا - حتیٰ کہ اپنے سکّوں پر اپنا نام اور کلمہ طیبہ بھی عربی حروف میں کندہ کروایا - یہ رسم اراکان راجاؤں کے ہاں مدت تک قائم رہی -[1] منگ کھری کے جانشین بساؤپیا کلمہ شاہ (۱۴۵۹ء — ۱۴۷۲ء) نے مسلمانوں سے چاٹگام چھین لیا (۱۴۵۹ء) - اس سے بنگال اور اراکان کے درمیان چاٹگام کے قبضے کے بارے میں مدت تک کشمکش رہی - اس جھگڑے میں کچھ دیر بعد تری پورہ بھی شامل ہو گیا ، کیونکہ چاٹگام ایک عظیم بندرگاہ تھی - باربک شاہ (۱۴۷۳ء — ۱۴۹۵ء) نے اراکانیوں سے چاٹگام پھر واپس لے لیا - مگر ۱۵۱۲ء میں دھییا مانکیا نے ، جو تری پورہ کا راجہ تھا ، اسے اپنے قبضے میں کر لیا - مگر حسین شاہ سلطانِ بنگالہ نے ۱۵۱۷ء میں نہ صرف اسے فتح کر لیا بلکہ تری پورہ کا ایک علاقہ بھی اپنی قبضے لے آیا - ۱۵۵۳ء میں منگ بنگ (۱۵۱۳ء — ۱۵۵۳ء) نے پھر اسے مسلمانوں سے چھین لیا مگر اگلے سال ہی تری پورہ کے راجہ بجیا مانکیا (۱۵۴۰ء — ۱۵۷۱ء) نے اراکانیوں کو یہاں سے نکال دیا - یہ سوریوں کا دور تھا اور محمد شاہ سور نے چاٹگام کو ۱۵۵۴ء میں پھر فتح کر لیا - بلکہ اس نے اراکان پر بھی حملہ کر دیا - مگر ۱۵۵۶ء میں بجیا مانکیا نے پھر چاٹگام واپس حاصل کر لیا - لیکن یہ بندرگاہ اراکانیوں کے ہاتھ میں دیر تک نہ رہی کیونکہ سلطان داؤد کرّانی نے ۱۵۷۳ء میں اسے پھر فتح کر لیا - یہ حالت بھی دیر تک قائم نہ رہی کیونکہ منگ پھلنگ سکندر شاہ نے چاٹگام کو ۱۵۸۶ء میں مسلمانوں سے پھر چھین لیا -[2]

---

(۱) ایم - اے - رحیم : "بنگال کے افغان سلاطین کے دور میں چاٹگام" جرنل آف ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال ، ۱۹۵۲ء ، جلد ۱۸ ، ص ۲۱-۲۲ -

(۲) ایضاً : ص ۲۲ - ۲۹ - اے - بی - ایم - حبیب اللہ : اراکان ، جرنل آف ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال ، بابت ۱۹۴۵ء -

اراکان کے راجا پرتگیزوں سے مل کر جنوبی بنگال کے علاقوں پر چھاپے مارتے تھے ، اور کئی دفعہ وہ مار دھاڑ کرتے ڈھاکہ تک پہنچ جاتے تھے ۔ ظاہر ہے وہ لوگوں کی جان و مال کے لیے مصیبت تھے ۔ میر شائستہ خاں نے ایک باقاعدہ مہم کے ذریعے جنوب مشرق بنگال سے ان بحری قزاقوں کی پوری طرح بیخ کنی کی ۔ کیا خشکی اور کیا تری ، سب علاقوں سے پرتگیزوں اور ماگھوں کو نکال باہر کیا اور ۱۶۶۶ء میں چاٹگام پر قبضہ کر لیا ۔ اس نے چاٹگام کا نام اسلام آباد رکھ دیا ۔

صدیوں کے تعلقات کی وجہ سے ہزاروں مسلمان اراکان میں اقامت گزیں ہوگئے تھے اور اسلامی تہذیب اس ریاست میں بھی اپنا اثر کر گئی تھی ۔ اسلامی تہذیب کا یہاں اتنا گہرا اثر تھا کہ اراکان کے بدھ راجاؤں نے بھی اسلامی خطابات اور القاب اختیار کر لیے جیسے علی شاہ ، کلمہ شاہ ، سکندر شاہ ، سلیم شاہ ، حسین شاہ وغیرہ ۔ انہوں نے اپنے ملک میں مسلمان قاضی ، وزراء ، امرائے عساکر اور دوسرے اہل کار مقرر کیے اور مسلمان شعراء اور ادباء کی ہمت افزائی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تاکہ وہ اس ریاست میں آباد ہو جائیں ۔ چنانچہ سترھویں صدی میں موورانگ میں ان کا دربار بنگالی ادب کا مرکز بن گیا ۔ بنگلہ کے عظیم شعراء دولت وزیر ، (قاضی) علاول اور کئی اور شعراء راجہ تھری دو دامن (۱۶۲۲ء — ۱۶۳۸ء) کی سرپرستی کی وجہ سے پروان چڑھے ۔ اسی طرح راجہ تھادومن منتری سار امندگر (۱۶۴۵ء — ۱۶۵۲ء) اور اس کے وزراء اشرف خاں ، مگن ٹھاکر اور نوا راج مجلس کے مربیانہ سلوک کے زیرِ اثر بنگالی ادباء نے بہت اعلٰی تخلیقات پیش کیں ۔

دربار تری پورہ

تری پورہ کے پہاڑی علاقوں کے چکمہ قبائل نے تری پورہ میں اپنی الگ ریاست قائم کر لی تھی ۔ یہ مسلمانوں کے اولین عہد کا واقعہ ہے ۔ اس میں آج کل کے ضلع ٹپرا (کومیلا) کا مشرق علاقہ شامل تھا ۔ تری پورہ کے راجہ اکثر سلاطینِ بنگال کے باج گزار رہے اور مسلمان سلاطین سے انہیں مانکیا کا خطاب ملا ۔ مگر جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے ، دھنیا مانکیا مسلمانوں سے چاٹگام کے لیے بھڑ گیا جسے اس نے ۱۵۱۲ء فتح کر لیا ۔ مگر ۱۵۱۷ء میں وہ چاٹگام بلکہ اپنے علاقے کے کچھ حصے بھی سلطان حسین شاہ بنگام کے ہاتھوں کھو بیٹھا ۔ بجیا مانکیا اور اودے مانکیا ، جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے ،

۱۵۷۱ء — ۱۵۷۳ء) دونوں بڑی مدت تک مسلمان سلاطین سے برسر پیکار رہے ۔ ان کا انشین امر مانکیا ایک طاقتور راجہ تھا ۔ اس نے اپنی ریاست کی حدود نواکھلی تک بڑھا ں ۔ بالآخر نواب شجاع الدین (۱۷۲۷ء — ۱۷۳۱ء) کے زمانے میں تری پورہ اسلامی کومت کے زیرِ نگیں آ گیا ۔[1] مسلمان سلاطین کے دربار سے تعلقات کی بنا پر اور اس لیے ہی کہ اس علاقے میں بنگالی بولنے والوں کی بڑی تعداد تھی ، یہاں کی سماجی اور تہذیبی ندگی پر اسلامی طرز زندگی اسی طرح اثر انداز ہوئی جس طرح اور علاقوں میں ۔ اس جگہ ے راجاؤں نے بھی بنگالی ادب سے دلچسپی لی اور اسے سرکاری زبان بنا لیا ۔ ''راج مالا'' و کہ تری پورہ کے راجاؤں کا تذکرہ ہے ، راجہ امر مانکیا کے دورِ حکومت میں ہی مرتّب وا ۔ شیخ چاند اور دیگر شعراء ان راجاؤں کی سرپرستی کی وجہ سے اپنے تخلیقی کاموں میں صروف رہے ۔[2]

نگال کے دارالخلافے

گوڑ جس کا نام لکھنوتی یا لکھشمن ولی بھی ہوا کرتا تھا ، مسلمان سلاطین کا پہلا ارالسلطنت تھا ۔ ایسے دو اور شہر پانڈوا اور ادکالا بھی تھے جو سلطان الیاس شاہ اور کندر شاہ نے بسائے تھے ۔ وہ بھی کچھ عرصے کے لیے الیاس شاہی خاندان کے دارالسلطنت ہے ۔ مگر جلال الدین محمد شاہ نے اپنا پایۂ تخت پھر گوڑ منتقل کر لیا ۔ اس نے اور ابعد کے سلاطین نے یہاں بہت سی عظیم الشان عمارات بنائیں ، جن میں محلات بھی تھے ، ساجد بھی اور دوسری عمارات بھی ۔ یہ دریائے گنگا کے کنارے ایک بڑا شہر تھا ۔ ی بروس کہتا ہے کہ گوڑ کی آبادی کوئی دو لاکھ نفوس پر مشتمل تھی ۔ مالوئیل ا فریا سوزا لکھتا ہے : ''سب سے بڑا شہر گوڑ ہے جو دریائے گنگا کے کنارے واقع ہے ۔ ہ کوئی نو میل کے گھیر میں ہے اور اس میں بارہ لاکھ لوگ رہتے ہیں ۔''[3] گوڑ سولھویں ںدی کے وسط تک ایک خوبصورت شہر تھا ۔ شہنشاہ ہمایوں اس شہر کی خوبصورتی اور

---

(۱) ایم ۔ اے ۔ رحیم : ''بنگال کے افغان سلاطین کے دور میں چاٹگام'' ، جلد دوم ، ص ۲۳۵ - ۳۶ ۔

(۲) انعام الحق ، ص ۲۵۱ ۔

(۳) آر ۔ کے ۔ مکرجی : ''ہندوستانی جہاز رانی'' (لانگ مین) ، ص ۱۳۵ ۔

اس کی عمارات کی رعنائی سے ایسا متاثر ہؤا کہ اس نے گوڑ کا نام جنت آباد رکھ دیا ۔ مگر اس کے کچھ دیر بعد دریائے گنگا نے اپنا رخ موڑ لیا اور وہ شہر سے کئی میل دور ہٹ گیا ۔ دریا کے پرانے راستے میں دلدل بن گئی جس کی وجہ سے یہاں کی آب و ہوا بہت خراب ہو گئی ۔ اس لیے سلیمان کرّانی نے دارالسطنت کو گوڑ سے ٹانڈا منتقل کر دیا (۱۵٦۴ء)۔ اور جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے مغل جرنیل اور صوبے دار منعم خاں اس شہر کی عمارات کا ایسا گرویدہ ہوا کہ وہ دارالحکومت کو واپس گوڑ لے گیا (۱۵۷۵ء) ۔ مگر آب و ہوا کی خرابی کی وجہ سے یہاں طاعون پھیل گیا اور بہت سے لوگ مر گئے ۔ چنانچہ منعم خاں اپنے پایۂ تخت کو واپس ٹانڈا لے گیا اور گوڑ جیسا خوبصورت شہر رفتہ رفتہ کھنڈرات بن گیا ۔

ٹانڈا کو دراصل سلیمان کرّانی ہی نے ۱۵٦۴ء میں بسایا تھا ۔ یہ گوڑ سے کوئی پندرہ میل جنوب مشرق کی طرف واقع ہے ۔ وہ اس خاندان کا آخری وقت تک دارالسلطنت رہا ۔ جب وبا کی وجہ سے منعم خاں واپس ٹانڈا آیا تو اسے باقاعدہ بنگال کا دارالسلطنت بنا دیا گیا (۱۵۷۵ء) اور بیس سال تک صوبائی حکومت کا مرکز ٹانڈا ہی رہا (۱۵۹۵ء)۔ اس سال راجہ مان سنگھ نے جو ان دنوں بنگال کا صوبے دار تھا ، راج محل کو اپنا مستقر بنا لیا ۔ ٹانڈا جو دریائے گنگا کے مشرقی کنارے پر واقع تھا ، اپنی اہمیت کھو بیٹھا ، اس کی وجہ یہ تھی کہ دریا شہر سے کوئی دو میل دور چلا گیا ۔ رالف فش انہی ایام میں بنگال آیا تھا اور اس نے ٹانڈا سے دریا کو دور[1] ہٹتے دیکھا تھا ۔ راج محل کی فوجی اہمیت کی بنا پر اسے صدر مقام منتخب کیا گیا ۔ یہ اس شاہراہ پر واقع تھا جو شمالی ہند سے بنگال تک آتی ہے ۔ راج محل کا پہلا نام اک محل تھا جس کے معنی ہیں اگلا شہر ۔ یہ اس لیے کہ جب سلاطین بنگال بہار کی طرف جاتے تو اسے پہلی اگلی منزل کے طور پر استعمال کرتے تھے ۔ راجہ مان سنگھ نے اس کا نام اکبر محل رکھا ۔[2] بعد میں اسے راج محل کہنے لگے ۔

---

(۱) پرچاس ، اس کے زائر ، (His Pilgrims) ہلکویت سوسائٹی ، جلد پنجم ، ص ۱۸۱ ۔

(۲) این ۔ کے ۔ بھٹہ سالی : ”بنگال امراء کی آزادی کے لیے کوششیں“ ، بنگال پاسٹ اینڈ پریزینٹ ۔ ۔ ۔ ۱۹۲۸ء ۔

مگر چونکہ راج محل صوبے کے شمال مغربی گوشے میں واقع تھا اس لیے اس کو صوبے دار کا مستقر اور اتنے بڑے صوبے کی انتظامیہ کا صدر مقام بنانے میں دقتیں پیش آتی تھیں اور پھر دارالسلطنت کے دور ہونے کی وجہ سے مشرق اور جنوب کے بڑے زمیندار مغل حکومت کے اقتدار میں رکاوٹیں ڈالتے تھے جن کی مداخلت کی وجہ سے مغل انتظامیہ کو صوبے میں مشکلیں پیش آتی تھیں ۔ ان زمینداروں کو قابو میں لانے کے لیے اسلام خان نے یہ ضروری سمجھا کہ صوبائی دارالحکومت ایسی جگہ مقرر کیا جائے جو مرکزی حیثیت رکھتا ہو ۔ چنانچہ اس نے اس کے لیے ڈھاکہ کو منتخب کیا اور ۱۶۰۹ء میں ڈھاکہ ہی کو دارالحکومت بنا لیا گیا ۔ اس نے اب اس کا نام شہنشاہ جہانگیر کے نام پر جہانگیر آباد رکھا ۔ یہاں اس نے قلعہ اور محلات تعمیر کر لیے ۔ اس وقت سے جہانگیر آباد بنگال کا دارالحکومت رہا ۔ شاہزادہ شجاع نے جب وہ بنگال کا والسرائے بنا (۱۶۳۹ء—۱۶۵۹ء) راج محل کو اپنا دارالاقامت بنایا مگر صوبے کا دارالحکومت جہانگیر آباد ہی رہا ۔ یہ ۱۷۱۶ء کی بات ہے کہ مرشد قلی خان نے صوبے کا دارالحکومت جہانگیر آباد سے بدل کر مرشد آباد کو بنا دیا ۔

دارالحکومت میں مغل تہذیب

سلاطین بنگال نے گوڑ ، پانڈوا اور ٹانڈا کو یکے بعد دیگرے اپنا دارالحکومت بنایا ۔ ان کا دربار اس تہذیب کا آئینہ دار تھا جو قومی رنگ اختیار کر گئی تھی ۔ چنانچہ وہ تمام تہذیبی ادارے جو زبان و ادب سے تعلق رکھتے تھے اور وہ تمام فنکار اور ادیب جو بنگالی ادب و تہذیب کی عکاسی کرتے تھے ان کے دربار میں ہر طرح کی سرپرستی کے امکانات سے متمتع ہوتے تھے ۔ اس سرپرستی میں سلاطین اور امرائے سلطنت سبھی شامل تھے ۔ اس کے برعکس مغل صوبے دار اور ان کے مصاحب و امراء ، جو اگرچہ بہت تعلیم یافتہ اور مہذب تھے ، اور وہ راج محل اور ڈھاکہ ہی میں رہتے تھے ، مگر اس تہذیب کی آئینہ داری کرتے تھے جو مغل شہنشاہیت نے تمام برصغیر میں قائم کر دی تھی ۔ بنابریں دارالحکومت میں اقامت پذیر امراء اور شرفاء سرکاری ملازم ہونے کے باوصف مغل دارالسلطنت یعنی دہلی اور اس کی تہذیب ہی کے نمائندہ تھے ۔ ان کی تعلیم فارسی میں ہوتی تھی اور ان کی تہذیب میں ایرانیت یا بین الاقوامیت کے عناصر غالب تھے ۔ وہ بنگالی میں زیادہ دلچسپی نہیں لیتے

تھے ۔ چنانچہ ان کے دارالحکومت خواہ وہ راج محل میں ہوں یا جہانگیر آباد میں ، فارسی زبان و ادب و تہذیب کے مراکز ہی رہے ۔

مغل اقتدار کے اثرات

جیسا کہ بیان ہو چکا ہے بنگالی زبان و ادب کی سرپرستی راج محل اور جہانگیر آباد کے صوبے داروں سے نہ ہو سکی ۔ مگر مغلیہ عہد میں بنگال نے جو خوشحالی ، امن اور روشن خیالی دیکھی اور اس پر مستزاد مغل شہنشاہوں کا اپنا تہذیبی کمال اس درجے کا تھا کہ ان کے صوبے داروں اور اہل کاروں نے صوبہ بھر میں تعلیم و تدریس اور تہذیبی نفاستوں کے ایسے معیار قائم کیے کہ ان کے عکس سے بنگالی ادب کو بہت ترقی ملی ۔ مدھاوا چریا نے اپنی کتاب چنڈی منگل (۱۵۸۰ء) میں شہنشاہ اکبر کی پدرانہ حکومت کی تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ اکبر بادشاہ رام اور زمانۂ قدیم کی مثالی زندگی کی قدر کرتا تھا ۔[1] ہم عصر شاعر گدادھر داس نے اپنے کلام میں شہنشاہ شاہجہان کی مدح سرائی کی ہے ۔[2] اسی طرح کوی کرشن رام داس نے اپنی نظم کربکا میں جو ۱۶۷۶ء میں لکھی گئی تھی شہنشاہ اورنگ زیب کے جاہ و جلال کی تعریف کی ہے ۔ حقیقت یہی ہے کہ مغل حکومت کی وجہ سے برصغیر کو جو امن و آرام نصیب ہؤا اس سے ایک ایسی روشن خیال فضا پیدا ہوگئی جس نے بنگالی زبان و ادب کی ترقی میں مزید مدد کی ۔ اس بات نے اس امر کی تلافی کر دی کہ دربار میں بنگالی کی سرپرستی نہیں ہوتی تھی ۔

دراصل مغل حکومت کی وجہ سے بنگال کے لوگوں کی زندگی میں دور رس تبدیلیاں رونما ہوئیں ۔ اس کا فوری اثر تو یہ ہؤا کہ اس سیاسی تبدیلی کی وجہ نے بنگال کی اس علیحدگی کو دور کر دیا جو سلاطین کے عہد میں اس صوبے کا نشان امتیاز تھی اور اسے برصغیر بلکہ باہر کی دنیا سے متعارف کروا دیا ۔ چنانچہ اب بیرونی دنیا کا واسطہ بنگال سے قائم ہو گیا اور بنگال بیرونی دنیا سے براہ راست تعلق قائم کرنے لگ گیا ۔ ظاہر ہے کہ اس دو رویہ مواصلت سے نئے نئے خیالات و تصورات صوبے کی ذہنی فضا میں داخل ہونے

---

(۱) دوج مادھوا : منگلا چندر گیت ۔ ص ۲ ۔ ۶ ۔
(۲) ایس ۔ کے ؛ سین ۔ بنگلا ساہتیر آتی ہاش ، ص ۳۰۸ ۔

لگے اور انہوں نے اس صوبے کے لوگوں کے اذہان و افکار کو متاثر کیا ۔ اسی طرح بنگالی زعماء کے خیالات اور ان کی تصانیف نے برصغیر کی مذہبی ، فکری اور معاشی زندگی پر اثر ڈالا ۔[۱]

صوبے میں مغلوں کا ورود

مغل فتح کے بعد صوبے میں مغلوں ، ترکوں اور ایرانیوں کی آمد شروع ہوئی اور یہ طاقتور و تندرست لوگ یہاں آ کر بسنے لگے ۔ یہ درست ہے کہ پہلے پہل مغل امراء یہاں مستقل سکونت اختیار نہیں کرتے تھے اور نہ ہی دوسرے درجے کے اہل کار ، مگر شہنشاہ اکبر اور جہانگیر نے عسکری طبقے کو اس بات کی ترغیب دی کہ وہ یہاں اقامت پذیر ہو جائیں ۔ اس کے لیے انہوں نے عسکریوں کی تنخواہیں بڑھا دیں اور انہیں جاگیریں دینا شروع کیں ۔ رفتہ رفتہ بہت سے مغل افسر اور سپاہی بنگال میں بس گئے اور جب شاہزادہ شجاع کو اراکان میں شکست ہوئی تو اس کے بہت سے متوسلین اور سپاہی یہیں رس بس گئے ۔ ادھر صوبے داروں ، دیوانوں ، بخشیوں اور دیگر افسرانِ حکومت کے علاوہ علماء ، معلم ، شعراء ، حکماء ، تجار ، کارخانہ دار و کاریگر بھی شمالی ہند ، شمالی و وسطی ایشیا سے یہاں آئے اور پھر اسی زرخیز اور متموّل صوبے کے ہو رہے ۔ ان صحت مند اور محنت کش نوواردان سے بنگال کی مسلم آبادی میں قابلِ قدر اضافہ ہوا اور ملت کو ان سے بہت تقویت حاصل ہوئی ۔

افغانوں کی بنگال میں سکونت

افغانوں کے زوال کے بعد افغان بھی کثیر تعداد میں یہیں سکونت پذیر ہو گئے اور رفتہ رفتہ بنگال کی باقی ماندہ آبادی میں گھل مل گئے ۔ چنانچہ بنگال میں کئی خاندان ایسے ہیں جن کے ناموں کے ساتھ نسبتی نشانات ملتے ہیں ، مثلاً پٹھان ، لودھی ، لوہانی ، پانی ، سور ، خان وغیرہ ۔ ان ناموں سے ان کے نسب کا پتا چلتا ہے ۔ اسی طرح مغل عہد میں بہت سے ایرانی النسل مدرس ، اطباء ، تجار اور پیشہ ور یہاں آئے اور ہگلی ، جہانگیر آباد ، مرشد آباد میں شیعہ آبادیاں قائم ہو گئیں ۔ چنانچہ شیعہ تیوہار ، یعنی بیڑا اور محرّم

(۱) انعام الحق : مسلم بنگلا ساہتیہ ، ص ۱۷۴ - ۱۷۵ ۔

بنگال کی سوسائٹی کے عوامی تیوہار بن گئے ۔ سوانح کربلا کا موضوع رسمی ادب کے علاوہ لوک ادب میں بھی بہت مقبول ہوا ۔ اکثر ایرانی تعلیم یافتہ اور مہذب تھے ۔ ان کی آمد سے مسلم سوسائٹی میں تہذیبی قوت و جلا کی صورت بھی پیدا ہو گئی ۔ ادھر فارسی زبان و ادب اور طب صوبے کی ادبی ، فکری اور تہذیبی زندگی میں غالب طور پر اثر انداز ہو رہی تھی ۔ اس کے علاوہ ایرانی تصوف نے صوبے میں وقیع جگہ حاصل کر لی ۔

امراء اور ایرانی

شاہی امراء میں صوبے دار ، دیوان ، بخشی ، قاضی اور دیگر منصب دار شامل تھے ۔ ظاہر ہے کہ مسلمان سوسائٹی میں یہ طبقہ سر برآوردہ تھا اور پھر یہ اس بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ منصب دار ذاتی قابلیت اور وجاہت کی بنا پر ان عہدوں کے لیے منتخب ہوتے تھے ۔ ان میں اکثر و بیشتر یا تو مغل ہوتے تھے یا ایرانی ۔ وہ افغان جو اس سے پہلی حکومت میں حکمران جماعت سے تعلق رکھتے تھے اب دوسرے درجے کے امراء شمار ہونے لگے ۔ مگر شاہی نوکروں یا منصب داروں میں بھی دو گروہ موجود تھے : ایک تورانی اور دوسرا ایرانی ۔ اور یہ دونوں فوقیت کی جستجو میں ایک دوسرے کے حریف تھے ۔ جہانگیر اور شاہجہان کے عہد میں ایرانی عنصر غالب رہا ، اس کی وجہ اعتماد الدولہ اور نورجہان کا اثر تھا جو ایرانی نژاد تھے ۔ یہی حال شاہزادہ شجاع کے دور صوبے داری کا تھا کیونکہ وہ بھی ایرانیوں کو ترجیح دیتا تھا ۔ اس لیے بھی کہ وہ خود شیعہ تھا ۔ شجاع کی دو بیویاں ایرانی تھیں اور اس کے دربار کے اکثر امراء ایرانی النسل تھے ۔ ایک روایت کے مطابق شاہزادہ شجاع اپنے ساتھ تین سو ایرانی نژاد شیعہ امراء اور شرفاء لایا تھا جنہیں اس نے اس صوبے میں بسایا ۔[1] محمد صادق اصفہانی جس نے 'صبح صادق' تصنیف کی شاہزادہ شجاع کا درباری تھا ۔ اس نے اپنی کتاب میں کثیر التعداد امراء کا ذکر کیا ہے جو شاہزادے کی ملازمت میں تھے اور ان میں سے اکثر شیعہ تھے ۔ آقا محمد زمان طہرانی اس زمانے کا بڑا امیر تصور کیا جاتا تھا ۔ اس کے بھائی اللہ یار خان اور رستم یار خان صوبے کی انتظامیہ میں اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے ۔ دیگر امراء میں جو قسمہ دار محکموں کے سربراہ تھے ، ابوالقاسم طباطبائی سمنانی ، میر شمس الدین علی استر آبادی ،

(۱) اے حلیم : مشاہیر بنگال کا تذکرہ (انگریزی) ، ص ۲۵۶ ۔

مرزا محمد حسین حسینی مشہدی ، خواجہ سعید الدین مشاہید شامل تھے ۔[1]

سادات و مشائخ

سادات ، مشائخ اور علماء مغل سوسائٹی میں اعلیٰ مقام رکھتے تھے اور ان کے علم و فضل و تقویٰ کی قدر ہوتی تھی ۔ شاہنشاہانِ مغلیہ سادات کی ، جو رسول اکرم صلعم کی ذریّت سے ہیں ، عزت کرتے تھے ۔ ایک دفعہ شاہزادہ اعظم نے شہنشاہ اورنگ زیب سے شکایت کی کہ لال نامی ایک سید مذہب کی تکریم نہیں کرتا اس لیے اس کی جاگیر اس سے لے لی جائے اور شاہزادے کو دے دی جائے ۔ اورنگ زیب نے شاہزادے کو لکھا : ''کسی کی جاگیر کسی اور کے کہنے سے چھینی نہیں جا سکتی ۔ میرے ملازم ہونے کی حیثیت سے شاہزادہ اور سید دونوں برابر ہیں مگر مؤخرالذکر سید ہونے کی حیثیت سے پہلے سے ہزار درجے اونچا ہے ۔'' اس کے بعد اورنگ زیب نے حکم دیا کہ شاہزادے کی شکایت کی تحقیق کی جائے ۔[2] سترھویں صدی کا بنگالی شاعر علاول ذکر کرتا ہے کہ بنگالی مسلم معاشرے میں سیدوں کا مقام سب سے اونچا تھا ۔ مشائخ کی بھی معاشرے میں بہت عزت کی جاتی تھی اور ان کی اولاد کو ذمہ دارانہ ملازمتوں میں ترجیح دی جاتی تھی ۔ جہانگیر نے شیخ سلیم چشتی ، جو فتح پور کے مشہور بزرگ تھے ، کے دونوں پوتے اسلام خاں اور قاسم خاں یکے بعد دیگرے بنگال کے صوبے دار مقرر کیے ۔[3]

علماء

علماء بھی معاشرے میں اعلیٰ مقام رکھتے تھے ۔ قاضیوں کو فقہاء کے طبقے سے منتخب کیا جاتا تھا ۔ یہ زیادہ تر تورانی یا ایرانی ہوتے تھے ۔ مثلاً جہانگیر کے عہد میں مولانا محمد یزدی کئی سالوں تک بنگال کے قاضی رہے ۔ اس عہد میں جہانگیر نگر (ڈھاکہ) کے دربار سے مندرجہ ذیل علماء منسلک تھے : مولانا راغب اللہ ماژندرانی ، عبدالرحمٰن ولد خواجہ عنایت اللہ ، محمد حسین قزوینی ، مولانا نادن جیلانی ، احمد بیگ

---

(۱) اے ۔ حلیم : مشاہیر بنگال کا تذکرہ (انگریزی) ، ص ۳۴۸ - ۳۵۶ ۔

(۲) احکام عالمگیری نمبر ، ص ۱۸ ۔

(۳) بہارستان غیبی (ترجمہ) ، جلد اول ، ص ۲۸۶ - ۲۸۷ ۔

اصفہانی ، مرزا قاسم کاشمیری ، مرزا نصراللہ خاں ، میر علاء الملک ، میر رکن علی وغیرہ۔[1]

جاگیردار امراء

زمیندار بھی جاگیردار ہونے کی حیثیت سے شرفاء میں شامل تھے ۔ ان میں سے بڑے بھویاں ایسے ہی زمیندار تھے ۔ جب یہ صوبہ مغلوں نے فتح کر لیا اور بڑے بھویاں رام کر لیے گئے تو اسلام خاں کے دور سے انہیں بھی بڑے بڑے عہدے تفویض ہونے لگے اور ان کی زمینداری انہیں بطور جاگیر دے دی گئی ۔ اس لیے اس دور کے بنگال میں بہت کافی مسلمان زمیندار تھے ۔ مرشد قلی خاں کے عہد میں بہت سے ہندو اعلیٰ عہدوں پر فائز کئے گئے اور ان کی جاگیریں بڑھا دی گئیں ۔ اس وقت سے ہندو دولت و عزت میں مسلمانوں پر سبقت لے جانے لگے اور رفتہ رفتہ بنگالی معاشرے کے اعلیٰ طبقے میں انہوں نے ممتاز مقام حاصل کر لیا ۔[2] مغل سلطنت میں ہندو جگہ جگہ اعلیٰ ملازمتوں پر مقرر کر دیے گئے تھے ۔ ہندو اہلکاروں نے جو دیوانی کے محکمے میں اعلیٰ ملازم تھے اور راجپوت افسروں اور سپاہیوں نے جو مغل فوج متعینہ بنگال میں مقیم تھے ، رفتہ رفتہ یہیں سکونت اختیار کر لی اور یہاں کی ہندو آبادی میں مدغم ہو گئے ۔ مثلاً بردوان کے زمینداروں کا خاندان اس جگہ جہانگیر کے عہد میں اقامت پذیر ہؤا ۔[3] اسی طرح مرشد آباد کے مشہور ساہوکار جگت سیٹھوں کا خاندان ، جو اصلاً اگور کے رہنے والے تھے ، یہاں شاہ جہاں کے عہد میں آ بسا تھا ۔[4]

بنگال میں مغل تہذیب

اس میں کسی کو کلام نہیں کہ عہدِ مغلیہ روشن خیالی کی وجہ سے ممتاز ہے ۔ کیا مغل شہنشاہ اور کیا ان کے مقرر کردہ صوبے دار اور دیگر منصب دار ، سبھی اعلیٰ درجے

(۱) اے ۔ حلیم : مشاہیر بنگال کا تذکرہ (انگریزی) ، ص ۳۳۸ - ۳۵۴ ۔

(۲) ایم ۔ اے ۔ رحیم : سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ، جلد دوم ، ص ۱۸۵ - ۲۰۲ ۔

(۳) ایم ۔ اے ۔ رحیم : سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ، جلد دوم ، ص ۲۰۳ ۔

(۴) ایضاً ، ص ۱۸۳ اور ریاض السلاطین . . . ص ۲۷۴ ۔

کے تعلیم یافتہ اور مہذب لوگ تھے ۔ جہانگیر نگر کے صوبے داروں کے درباری اور مغل امراء ، جو بنگال میں آتے تھے ، آگرہ اور دہلی کے شاہنشاہی دربار اور دارالسلطنت کی تہذیب و شائستگی کی آئینہ داری کرتے تھے ۔ گویا یہ سمجھنا چاہیے کہ صوبائی دارالحکومت ایک طرح سے شاہی دارالخلافے کی عکاسی کرتا تھا ۔ وہی مغل لباس ، وہی تکلفات ، وہی انداز، اور طور طریقے یہاں بھی نظر آتے تھے ۔ امراء اور شرفاء بلکہ منصب دار سب ہی شائستگی میں ایک دوسرے پر گویا سبقت لے جانے میں کوشاں رہتے تھے ۔ جبن نارائن ایک اٹھارھویں صدی کا بنگالی شاعر ، ایک زمیندار کے مختصر سے دربار کا حال یوں بیان کرتا ہے : ''شاہ (زمیندار) دربار کے وسط میں ایک سونے کے تخت پر بیٹھا تھا ، اس کے سر کے اوپر شاہی چتر نصب تھا ۔ اس نے جو ریشمی دستار باندھ رکھی تھی اس پر جواہرات ٹکے ہوئے تھے ۔ دستار کے اوپر کالگا پرندے کا خوش رنگ پر سورج کی روشنی میں لہراتا تھا ۔ اس نے زربفت کی چپکن پہن رکھی تھی اور اس پر زرہ زیب تن تھی ۔''[1] اسی طرح بھارت چندر نے نوادیپ کے زمیندار کرشنا چندر کے دربار کی تصویر کھینچی ہے ۔ اس سے انہی مغلیہ اثرات ، آداب ، سلیقے اور سج دھج کا نشان ملتا ہے ۔ ظاہر ہے ہندوؤں کے اعلیٰ طبقوں میں مغلیہ طرز بود و ماند نے گھر کر لیا تھا ۔ ان ہندو زمینداروں کے دربار میں مغلیہ عہد کی طرز پر چوب دار (یعنی وہ اہل کار جو زمیندار کا عصائے حکومت لیے کھڑا ہوتا تھا) ، عرض بیگی (وہ اہلکار جو غرضمندوں کی درخواستیں زمیندار کے سامنے پیش کرتا تھا) ، منشی (معتمد) ، بخشی (عساکر کا خزانچی) ، قاضی ، قانون گو ، نقیب وغیرہ نامزد کیے جاتے تھے ۔[2]

مغل فنِ تعمیر

مغل عہد میں مغلیہ طرزِ تعمیر کا بھی دخل بنگال میں ہو گیا ۔ جو مخصوص طرزِ تعمیر آزاد سلاطین کے عہد میں بنگال میں ترقی پذیر ہو گیا تھا وہ مغل حکمرانوں کو پسند نہ آیا ۔ وہ اسی فن تعمیر کو مستحسن قرار دیتے تھے جو انہوں نے آگرہ ، فتح پور

---

(۱) ڈی ۔ سی ۔ سین : ''بنگالی زندگی کے نظارے'' (انگریزی) ، ص ۲۹ - ۳۰ ۔

(۲) ایضاً : ص ۴۵ ۔

سیکری اور دہلی میں اختراع کیا تھا ۔ چنانچہ مغل صوبے دار اپنے ساتھ ان فنکاروں اور معماروں کو بھی بنگال لے آئے جو اس فن میں مہارت رکھتے تھے اور ان کی مدد سے انھوں نے بنگال میں عالی شان اور پر جلال عمارات تعمیر کیں ۔ چونکہ بنگال میں پتھر نہیں ملتا تھا اس لیے یہ عمارات اینٹوں سے بنائی گئیں ۔ مگر اینٹوں پر محض چونے کا پلستر جو پہلی عمارات میں استعمال ہوتا تھا ، مسترد کر دیا گیا اور اس کی جگہ دیواروں پر پچی اور کاشی کاری کے ذریعے محرابوں اور چوکھٹوں کے نقوش بنائے گئے اور انہیں رنگا رنگی زیبائش سے جاذب نظر بنایا گیا ۔ بڑے بڑے اور بلند دوہرے محرابی دروازے مغل عمارات کا امتیازی نشان ہوتے تھے ۔ ان کا رواج بھی اب بنگال میں عام ہو گیا ۔ اس صوبے کی مغلیہ عمارات کی خصوصیات میں چونا گچ دیواریں جن پر نقش و نگار ہوئے ہوں ، شانہ دار گنبد ، چہار محوری محرابی ڈاٹیں اور متوازی ڈھلوان حجری منڈیریں ، جن میں کنگور برجستہ نصب ہوں ، قابل ذکر ہیں ۔[1] چند ایسی ہی مغلیہ طرز کی عمارات کے کھنڈر جو اکبر بادشاہ کے عہد میں مالدا میں تھیں ، جو گوڑ کے مضافات میں سے تھا ، اب بھی ملتے ہیں ۔ ڈھاکہ میں ایسی عمارات اچھی خاصی تعداد میں پائی جاتی ہیں ۔ ان میں سے بڑا کٹڑا ، چھوٹا کٹڑا ، اور لال باغ اگرچہ شکستہ حالت میں ہیں مگر پھر بھی ان میں وہ شوکت و رعنائی جو مغل فن تعمیر کا طغرائے امتیاز تھی ، اب بھی دکھائی دیتی ہے ۔ خصوصیت سے لال باغ قلعہ میں جو لال باغ مسجد ہے ، وہ اور اس کا شاندار بلند دروازہ مغل فن کے اعلیٰ نمونوں میں شمار کیے جا سکتے ہیں ۔ مغل عہد کے مقبروں میں سے بی بی پری کا مقبرہ ، جو لال باغ قلعہ میں اب بھی موجود ہے ، ایک شاہکار تصور کیا جاتا ہے ۔

فارسی علوم اور ادب

فارسی زبان و ادب نے بھی اس عہد میں کافی ترقی کی ۔ چونکہ راجہ ٹوڈرمل نے جو اکبر بادشاہ کا دیوان تھا ، تمام سرکاری حساب و کتاب لکھنے میں فارسی زبان کو رائج کر دیا تھا ، اس لیے کیا مسلمان اور کیا ہندو ، دونوں اقوام کے لوگوں نے ملازمت کی جستجو میں فارسی سیکھنی شروع کر دی ۔ بلکہ یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ بنگال میں

---

(۱) اے ۔ ایچ ۔ دانی : "بنگال کا مسلم فن تعمیر" (انگریزی) ، ص ۱۷۱ - ۱۷۳ ۔

فارسی کی ترویج زیادہ ہوئی ، کیونکہ جتنے صوبے دار ، امراء اور منصب دار بنگال بھیجے گئے وہ فارسی زبان و ادب میں اعلیٰ دستگاہ رکھتے تھے اور علماء اور شعراء کی سرپرستی شوق سے کرتے تھے ۔ فوج کے سپاہی بھی شعر گوئی اور بیت بازی میں اچھا خاصہ درک رکھتے تھے ۔ وہ ادبی مذاکروں میں بھی حصہ لیتے تھے حتٰی کہ مہمات کے دوران میں بھی وہ ادبی اور تہذیبی محافل آرستہ کر لیتے تھے ۔ مرزا ناتھن کہتے ہیں کہ آسلم کی مہم میں ہر فتح کے بعد مغل سپاہی ایسی محفلیں منعقد کرتے تھے جن میں موسیقار ، سازندے ، قصہ گو ، شعراء اور داستان گو اپنے اپنے فن و ہنر کے کمالات دکھاتے دکھاتے رات کو دن کر دیتے تھے ۔[1] یہ مشاغل ان کی زندگی کا اس قدر جزو بن چکے تھے کہ شعراء اور گویے میدانِ جنگ میں ساتھ ہوتے تھے اور آنکھوں دیکھا حال اپنے گیتوں اور اشعار میں بیان کیا کرتے تھے ۔ چنانچہ مولانا لقمان ، مولانا میر قاسم ، ملک مبارک اور کئی اور شعراء نے مغل افواج کی ان فتوحات سے متعلق ، جو انھوں نے زمینداروں پر یا افغان امراء کے خلاف حاصل کیں ، جنگ نامے تحریر کیے ۔ محمد صادق نے ایسے کئی شعراء کا نام لیا ہے جو شاہجہاں کے عہد میں جہانگیر نگر کی زینت تھے ۔ کئی ایک نے اور موضوعات پر سخن سازی کی ۔ مثلاً علاء الملک نے منطق پر ایک کتاب لکھی جس کا نام 'مہذب' رکھا ۔ اسی طرح الٰہیات پر اس نے 'انوار الهدایہ' تحریر کی اور 'سیرت الواسطہ' بھی تصنیف کی ۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ جامع العلوم تھا ۔ الٰہیات ، طب اور علمِ ہندسہ اُس کے خاص موضوعات تھے ۔[2] اس کے بھائی میر ابوالمعالی نے سورۂ اخلاص پر تفسیر لکھی اور عدالت (عدل گستری پر) پر ایک مقالہ تحریر کیا ۔ ابوالمعالی نے 'مخرج العلوم' کے نام سے نظموں اور غزلوں وغیرہ کا ایک انتخاب بھی مرتّب کیا ۔ کئی شعراء نے فارسی میں دیوان تالیف کیے ۔[3]

مغلیہ عہد میں تاریخ پر بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں ۔ ان میں سے مرزا ناتھن (ایک مغل فوجی) افسر کی 'بہارستانِ غیبی' ، مرزا محمد صادق کی 'صبح صادق' ، میر محمد معصوم

---

(١) بہارستان غیبی (ترجمہ) ، جلد اول ، ص ٨٧ ۔

(٢) ایم ۔ اے ۔ رحیم : سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ، جلد دوم ، ص ٢٨١ ۔ ٢٨٢ ۔ بادشاہ نامہ ، جلد دوم ، ص ٥٥٧ ۔

(٣) ایضاً ، ص ٢٨٢ ۔ ٢٨٣ ۔

کی 'تاریخ شاہ شجاع' اور شہاب الدین طالش کی 'فتحیہ ابریہ' (جسے 'تاریخِ آسام' بھی کہا جاتا ہے) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں ۔ جہانگیر نگر اس وقت ایک بڑا علمی مرکز بن گیا تھا ۔ اسی طرح سنار گاؤں ، چاٹگام ، باغا اور سات گاؤں بھی علم کے مشہور مرکز تھے ۔ مغلیہ عہد میں ہگلی بھی علم و ادب کا اعلیٰ مرکز بن گیا ۔ بردوان کے شہر منگل کوٹ میں مولانا حامد دانشمند نے ، جو حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مرید تھے ، ایک مدرسہ قائم کیا تاکہ اپنے نامور مرشد کے مجددیہ سلسلے کی تعلیمات کی وہاں تبلیغ کر سکیں ۔[1] ان تمام مساعی کا نتیجہ یہ ہؤا کہ علمی اور تہذیبی مشاغل کے علاوہ فارسی زبان و ادب نے بھی مغلیہ عہد میں بے مثال ترقی کی ۔

سترھویں صدی کے آخر میں اردو زبان کی ابتدائی شکل بنگال میں بھی نمودار ہوئی ۔ اس کے ظہور کی وجہ فارسی نما ہندوستانی اور بنگلہ کی آمیزش تھی ۔ یہاں تک کہ ڈھاکہ ، ہگلی اور مرشد آباد میں عوام کی روزمرہ یہی مخلوط زبان بن گئی جو فارسی ، اردو اور بنگلہ کی ملی جلی شکل تھی ۔ بڑے شہروں میں رہنے والے امراء اور شرفاء کے گھروں میں فارسی اور اردو ہی بولی جاتی تھی ۔

بنگالی ادب کے محرّکات

روشن خیال مغلیہ عہد نے بنگال میں ان فکری اور تہذیبی عوامل کے لیے راستہ صاف کر دیا جو شمالی ہند اور شمالی اور وسطی ایشیا میں ابھر رہے تھے ۔ یہ محرّکات بنگالی زبان و ادب کے لیے بھی سازگار ثابت ہوئے ۔ مسلم روایات نے ان کی وجہ سے بنگال میں ایک نئی زندگی پائی کیونکہ شمالی ہند سے علماء و فضلاء ، ادباء اور اصحابِ علم جوق در جوق بنگال آنے لگے اور وہ اپنے ساتھ فارسی ادب و علم کی روایات بھی لائے ۔ یہ ادبی خمیر بنگالی ادبیات کے موضوعات کے لیے بہت مفید ثابت ہؤا اور اس نے انسان شناسی اور رومانوی عناصر سے بنگالی ادب کو مالا مال کر دیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ بنگالی زبان میں مذہبیات ، تصوّف ، تاریخ اور رومانوی موضوعات پر بہت سا ادب پیدا ہؤا اور اس کی تخلیق میں مسلمان اور ہندو دونوں شامل تھے ۔ مغلیہ عہد کی برکات میں یہ فیض بہت قابلِ قدر ہے ۔

(۱) انعام الحق : ''بنگے صوفی پربھوا'' ، ص ۱۳۹ ۔

بنگالی کے مسلم شعراء نے فارسی ادب کے ذخائر سے موضوعات لیے اور مشہور فارسی شعراء سے تخلیقی فیضان اور فکری سرمایہ حاصل کیا ۔ انھوں نے اپنی تصنیفات انہیں موضوعات اور انہیں افکار کے زیر اثر تصنیف کیں ۔ بعض مسلم شعراء نے فارسی علماء اور شعراء کے کلام اور تصانیف کو بنگالی زبان میں شعری جامہ پہنایا ۔ بنگالی شعراء کا فارسی اور عربی شاہکاروں سےموضوعات اور افکار مستعار لینے کا مقصد یہ تھا کہ وہ بنگال کے مسلمانوں کے لیے اسلامی عقائد کو خوش بیانی سے پیش کریں اور نامور فرزندانِ اسلام کا ذکر لوگوں کو پیش کریں ، تاکہ ان کے مذہبی عقائد مضبوط ہوں اور وہ اپنے آپ کو ملت اسلامیہ کا رکن تصور کریں ۔ اس ضمن میں انھوں نے بہت سی تصالیف تحریر کیں ۔ ان میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں : 'نصیحت نامہ' از شیخ پاران (۱۵۵۰ء سے ۱۶۱۵ء) ، 'مؤثر سوال' ، 'ہدایت الاسلام' اور 'شریعت نامہ' از نصراللہ خان (۱۵۶۰ء سے ۱۶۲۵ء) ، 'کفایت المصلین' از شیخ مطلب ، 'نصیحت نامہ' از عبدالحکیم ، 'حتاج نمبانی' از حیات محمود ۔ ایسے ہی نبی بنا ، رسول وجیا ، شبِ معراج ، حنیفر لڑائی ، امیر حمزہ ، جنگ نامہ ، یوسف زلیخا ، لال متی ، سف الملوک اور دیگر اعلیٰ تصالیف ہیں جو فارسی اور عربی کے ادبی شاہکاروں پر مبنی ہیں ۔

اسی طرح بنگالی شعراء نے ایسی بہت سی تصالیف تحریر کیں جو واقعۂ کربلا اور محرّم الحرام سے تعلق رکھتی ہیں ۔ یہ ہیں 'مقتول حسین' از محمد خان (۱۵۸۰ء سے ۱۶۵۰ء) ، 'کربلا' از عبدالحکیم (۱۶۲۰ء - ۱۶۹۰ء) ، 'جنگ نامہ' از غریب اللہ اور یعقوب اور 'محرم پروا' از حیات محمود ۔ ان تصالیف سے بنگالی ادب میں کربلا کے موضوع کی مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مغل عہد میں ایرانیوں کی آمد کے بعد شیعہ افکار اور اعتقادات کا اثر بڑھ گیا تھا ۔

غیر رسمی صوفیانہ افکار پر بھی بنگالی میں بہت ضخیم ادب موجود ہے ۔ اس صنف کو ہم فقیرانہ تصوف کہہ سکتے ہیں ۔ اس سلسلے کی چند مشہور تصالیف کے نام یہ ہیں : 'جنن چوتشیا' از سید سلطان ، 'جنن پردیپ' از سید سلطان ، 'نور جمال' از حاجی محمد (۱۶۲۰ء - ۱۶۵۰ء) ، 'سر نامہ' از شیخ منصور ، 'یوگ قلندر' از سید مرتضیٰ ، 'چری مقام وید' از عبدالحکیم ، 'پارا گوری سمبد' از شیخ چاند ، 'نور نامہ' از محمد شفیع اور 'جنم ساگر' از علی رضا ۔ یہ معنی خیز تصالیف ملک میں ایک نئے طرز تصوف کی آئینہ دار ہیں ۔

مسلم شعراء کی اس جاندار موضوعاتی روایت سے جو ذوق و شوق ان میں پیدا ہوا اس سے ہندو شعراء بھی متاثر ہوئے ۔ چنانچہ ہندو شعراء نے انسان دوستی کی اس مسلم روایت سے متاثر ہو کر انہیں افکار کو اپنی تصانیف میں استعمال کرنا شروع کیا ۔ یہاں تک کہ انہوں نے مسلم ادباء کی نئی لسانی ریت کو جو عربی اور فارسی کے الفاظ کے بنگالی میں عمل دخل سے پیدا ہوئی تھی ، اپنانا شروع کر دیا ۔ مکند رام کی تصانیف اس بات کی شاہد ہیں ۔ اپنی نظم 'چاندی منگلا' میں یہ ہندو شاعر یوں لکھتا ہے :

(۱) باری باری گنی دیا قرضے ذق حیا ۔
فرض قربیا باری گھر[1] ۔

(۲) آلیلہ چریہ تازی —— سید مولانا قاضی
خیراتے ویر دے باری ۔
بورے پیچھم باتی —— بلائے حسن ہاتی ۔
بیسے کینکا دینی چاری ۔
فضر سمایا اوتھی —— بھیے لوہت باتی ۔
پنچ بیر کرائے نماز ۔
سلیمانی مالا کارے —— جاپے پیر پیغمبرے ۔
پیرے مقام دئی ساز ۔
داش بش برادرے —— بیسیا بھہر کارے ۔
الو دن کتاب قرآن ۔[2]

غیر مقلّد فرقے (فقیریت)

بھکتی ثقافت کا اثر

مغلیہ عہد میں غیر مقلّدانہ تصوف کا رواج معاشرے میں بڑھنے لگا ۔ اس کی بنیاد

---

(۱) مکند رام : چندی کویا ۔
(۲) ایضاً ۔

دراصل اسلامی تصوف تھا جس کے زیرِ اثر ویشنوی مت میں ایک نیا وجدان پیدا ہؤا تھا اور جس کی وجہ سے ہندو معاشرے میں کئی ایک مجدداںہ تحریکیں رونما ہو گئی تھیں۔ مگر خود بھگتی مسلک بھی اسی وجدان کے زیرِ اثر آ گیا۔ اور اہلِ باطن ہندوؤں کے یوگ اور یکتائیت سے سولھویں صدی کے آخری حصے میں خود مسلمان متاثر ہونے لگے۔ چیتنیا کی وشنویت نے خود اسلام کی موحدیت، سماجی انصاف، عشق الٰہی اور اسلام کی پر جوش عقیدت سے فائدہ اٹھایا تھا مگر چیتنیا کی تجدیدی تحریک، جس کا مقصد یہ تھا کہ ہندو معاشرے کو مسلمانوں کی اشاعتِ اسلام سے بچایا جائے، سولھویں صدی میں بہت ترقی کر گئی تھی۔ یہ دور وشنویت کے لیے خاموش کام کرنے کا وقت تھا مگر سولھویں صدی کے اواخر میں اس تحریک کو سری نواس اچاریہ (۱۵۲۲ء - ۱۶۰۸ء)، نروتم ٹھاکر (۱۵۳۱ء - ۱۶۱۱ء) اور شیام نندا (۱۵۳۵ء - ۱۶۳۰ء) کی تعلیمات سے بہت تقویت بلکہ ایک نئی تازگی ملی۔ ان میں سے سری نواس بہت پرجوش پرچارک تھا۔ اس نے وشنویت کے دبستان ورنداو کی بھگتی ستریر کو بنگال میں داخل کیا۔ اس نے بشنا پور کے زمیندار ویر ہمیر کو اپنا مرید بنایا۔ اس طرح وشنویت کو بنگال میں ایک زبردست پیر مل گیا۔ نروتم ٹھاکر اور شیام نندا نے بہت سے کیرتن کے گیت وضع کیے اور اس طرح ویشنوی ادب کو بنگال میں فروغ حاصل ہوا۔ چنانچہ جو ویشنوی شعراء ان کے بعد آئے انہوں نے بنگالی ادب کو اپنی تصانیف سے مستفید کیا۔

احدیّت (مونزم) کا اثر

اپنے تصورات اور افکار میں وشنویت اسلام سے بہت قریب تھی اور اس کا کرشن مسلک صوفیوں کے وحدّت الوجودی اقوال سے ملتا تھا۔ مگر بھگتی کے کرشنا مسلک کی احدیّت وحدت الوجودیوں کی موحدیت سے مختلف تھی۔ ان میں ایک نازک فرق تھا جو فقط اچھے تعلیم یافتہ اور راسخ العقیدہ صوفی ہی سمجھ سکتے تھے۔ کم پڑھے ہوئے صوفی مشرب مسلمان یا کم علم تصوف پسند مسلمان اس نازک فرق کو نہیں سمجھ پائے۔ چنانچہ انہوں نے بھگتی مسلک اور ہندو بھگتوں کی احدیّت کے بہت سے تصورات اپنے اقوال و اعمال میں شامل کر لیے۔ نتیجہ یہ ہؤا کہ ایک مسلم پیر یا صوفی اور ہندو گرو میں فرق نہ رہا اور عام لوگوں پر اس کا اثر یہ ہؤا کہ چیتنیا کے وشنوی خیالات ان پڑھ

مسلمانوں کے ذہن میں جاگزیں ہونے لگے - حتیٰ کہ بجلی خاں پٹھان اور کئی اور مسلمانوں نے چیتنیا کو اپنا مذہبی مرشد تسلیم کر لیا -[1] بھگتی مسلک کے اثر کی وجہ سے ہندو بھگتوں کی احدیّت کی غیر مقلّد تصوف پر بہت گہری چھاپ پڑنے لگی - یہ سولھویں صدی کے اواخر کا واقعہ ہے - خود اکبر بادشاہ متصوفانہ رجحانات سے بیگانہ نہیں تھا اور اس نے ایک نیم صوفیانہ سلسلہ بھی قائم کیا جسے دین الٰہی کا نام دیا - اس زمانے میں ان پڑھ صوفیوں کی تعداد معاشرے میں بڑھ گئی اور انہیں ہندو بھگتوں کی احدیت کا تصوف بہت جاذب نظر دکھائی دیا - شیخ محمد غوث جو شطاری صوفی اور اکبر بادشاہ کے ہمعصر تھے ، ان کا رابطہ ہندو بھگتوں سے کافی مضبوط تھا - وہ اپنی کتاب 'بحر الحیات' میں مسلم تصوف پر ہندو افکار کے اثر سے بحث کرتے ہیں - ان کی یہ تصنیف شہزادہ دارا شکوہ کی 'مجمع البحرین' کی پیش رو تصور کی جاتی ہے -[2] دارا شکوہ نے اپنی تصنیف میں صوفیوں اور یوگیوں ، اسلام اور ہندو مت کا مقابلہ کیا ہے اور اس نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش ہے کہ تصوف اور ہندو بھگتی میں کوئی خاص فرق نہیں - بلکہ اس نے یہ بھی کہا ہے کہ اسلام اور ہندو مت بھائی بھائی ہیں -[3] چونکہ دونوں نظام فکر میں کوئی خاص فرق نہیں ہے اس لیے مسلم صوفی اور ہندو بھگت دونوں ایک ہی روحانی برادری کے رکن ہیں -

بنگال کے صوفیوں کا یوگیوں اور اس کے بعد وشنوی بھگتوں سے کافی پہلے رابطہ قائم ہو چکا تھا - اس کی وجہ یہ تھی کہ قدماء میں کیا صوفی اور کیا عالم دونوں تجسّس کی بنا پر تعلیم کی غرض سے ہندو مذہب اور ہندو فلسفے اور ہندو یوگ کو سمجھنے کی کوشش کیا کرتے تھے - چنانچہ ہندو یوگ پر ایک کتاب 'امرت کنڈ' کا تیرھویں صدی کے شروع ہی میں سنسکرت سے عربی اور فارسی میں ترجمہ کر لیا گیا تھا - اس زمانے کے صوفی اپنی طریقت میں شریعت کی پیروی کرتے تھے - مگر کم تعلیم یافتہ اور نقلی صوفی جو بعد میں آئے ، وہ وشنویت اور یوگا کے افکار اور ریاضتی طریقوں سے مغلوب ہو گئے اور بڑے بڑے

---

(۱) چیتنیا : چرت امرتیا ، ص ۳۲۲ - ۳۳۳ -

(۲) خلیق احمد نظامی : شطاری صوفی ، صوفی ہند سہ ماہی (انگریزی) ، علی گڑھ ۱۹۵۰ء ، جلد اول ، شمارہ نمبر ۲ ، ص ۵۶ تا ۷۰ -

(۳) خافی خاں : منتخب اللباب (اردو) ، جلد سوم ، ص ۲۲ -

صوفی شعراء مثلاً جلال الدین رومیؒ اور امیر خسرو کی استعمال شدہ علامتوں کو اپنے متصوفانہ تجربات کے بیان کرنے میں استعمال کرنے لگے۔ مگر ان کے مفہوم کو وہ پوری طرح نہیں سمجھ سکتے تھے۔ اسلام کے صوفی شعراء میں جب قدماء ان علامتوں کو استعمال کرتے تھے تو اس سے اعلیٰ افکار اور حقیقی عرفان کا اظہار مقصود ہوتا تھا۔ مگر شعراء میں سے متاخرین نے جب ان علامتوں کو استعمال کیا تو ان سے روحانی مفاہیم غائب ہو چکے تھے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہؤا کہ وہ فکر کی بھول بھلیوں میں پڑ گئے اور ہندوؤں کی احدیت کو وحدت الوجودی افکار سے گڈمڈ کر گئے اور ہندو یوگا اور بھکتی تصورات کو اسلامی تصوف کے مترادف سمجھنے لگے۔[1] نتیجہ یہ ہؤا کہ تصوف انحطاط پذیر ہو گیا اور غیر مقلّد تصوف جسے ہم فقیریت یا یوگ نما قلندریت کہہ سکتے ہیں، معاشرے میں زور پکڑ گیا۔

قلندر فقیر

قلندروں کا متصوفانہ سلسلہ حضرت شیخ شرف الدین بو علی قلندر پانی پتی سے شروع ہوتا ہے (م - ۱۳۲۴ء)۔ تصوف کے اس سلسلے کی بنیاد ترکِ دنیا پر قائم ہے۔ یہ قلندر جگہ جگہ گھومتے تھے اور اکثر ان کے ساتھ یا تو ریچھ ہوتا تھا یا بندر یا بلی۔ حضرت بو علی قلندر کے ایک مرید شاہ صفی الدین پہلے صوفی قلندر تھے جو بنگال میں آئے۔ ایک مقامی روایت کے مطابق وہ بنگال کے حکمران سلطان فیروز شاہ (۱۲۹۸ء—۱۳۱۲ء) کے بھتیجے تھے اور سات گاؤں کی فتح میں سلطان کے شریک تھے۔ شاہ صفی الدین کے زمانے سے ہی سلسلۂ قلندریہ بنگال میں پھیلنے لگا۔ اسی قسم کا ایک اور صوفی سلسلہ جو مداریہ کے نام سے مشہور ہے اور جس کے بانی بدیع الدین شاہ مدار (۱۳۱۵ء—۱۴۳۶ء) تھے، پندرھویں صدی سے بنگال میں پھیلنے لگا۔ یہ دونوں سلسلے شمالی بنگال میں خصوصیت سے زور پکڑ گئے۔ رفتہ رفتہ ان کے افکار و اعمال میں یوگا اور تصوف دونوں کا امتزاج ہو گیا۔ ان غیر مقلّد فقراء میں سے شاہ سلطان حسنی مدیا برہانہ بہت بڑے پیر ہوئے ہیں۔ شہزادہ شجاع نے جو ان صوفیوں کی بڑی قدر کرتا تھا، ایک سند کے ذریعے ۱۶۵۹ء میں انہیں بہت سی خاص مراعات عطا کیں۔ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں ان فقراء اور بیراگیوں،

---

(۱) آئی۔ ایچ۔ قریشی: برصغیر پاک و ہند کی ملت اسلامیہ، ص ۱۲۱ - ۱۳۲۔

ہندو سنیاسی اور تارک الدنیا لوگوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو کافی تکلیف پہنچائی ۔

سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں جو بنگالی ادب پیدا ہؤا وہ تصوف کے زوال اور غیر مقلد تصوف کی ترقی کے علاوہ مسلمان صوفیاء میں غیر اسلامی معمولات کا زمانہ تھا ۔ جنن پردیپ ، جنن جولشہ ، نور نامہ ، ہراگوری سمبد ، جنن ساگر ، بوگو قلندر ، ستیا جنن پردیپ اور ایسی ہی دیگر تصانیف ، جو مسلمان شعراء کے قلم سے نکلیں ، وہ یوگی تنترا اصولوں اور مشاغل کے اس زمانے کے اسلامی تصوف پر اثر کی غمازی کرتی ہیں ۔

ان غیر مقلّد صوفی سلسلہ جات میں ایک اور سلسلہ بھی تھا جس کو بال کہتے تھے ۔ انہوں نے وشنوی سنہا جیا مسلک کو تصوف میں ملا دیا تھا ۔ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں بالی فقراء اس قدر گر گئے کہ انہوں نے یوگا کے جنسی مشاغل اور دستور کو عبادتِ خداوندی کا جزو بنا لیا ۔[1]

افکار کا اتصال

مذکورہ بالا سطور سے یہ ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مرورِ زمانہ سے تصوف اور ہندو یوگا میں ایک طرح سے ملاوٹ ہوگئی ۔ ظاہر یہ ہوتا تھا کہ دو انداز ہائے فکر و عرفان میں مفاہمت یا اتفاق ہو گیا ہے اور ان میں کوئی مشترک قدر دریافت کر لی گئی ہے ۔ دراصل اس مفاہمت میں اسلامی افکار کو نقصان ہؤا اور ہندو مت کی جیت ہوئی ۔[2] بھکتی اور وشنوی تحریکوں نے اسلام کے اپنے فکری استدلال اور عارفانہ مشاغل و اقوال کی مدد سے ہندومت کو اسلام سے بچا لینے میں کامیابی حاصل کر لی ۔ ہندو مت نے نہایت فراست ، عقلی اور علمی حیلوں سے لوگوں کو اسلام کی تعلیمات سے روگردان کر کے اپنی طرف مائل کرنا شروع کر دیا ۔ ان غیر مقلّد متصوفانہ سلسلوں میں ہندو مت کے افکار اور ہندو مذہب کی آواز ہی مؤثر ثابت ہوئی ۔ بھکتی پرچارکوں اور ہندو یوگیوں (جوگیوں) نے مسلمان

---

(۱) بالیوں کے بارے میں دیکھیے ۔ ایم ۔ اے ۔ رحیم : سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ، جلد دوم ، ص ۳۵۱ تا ۳۵۶ ۔

(۲) دیکھیے آئی ۔ ایچ ۔ قریشی : برعظیم پاک و ہند میں ملت اسلامیہ (ترجمہ) ، ص ۱۲۱ ۔ ۱۲۳ ۔

معاشرے کو ضلالت و فکری بے اعتدالی کی طرف دھکیل دیا ۔ اس سے اسلام کی تبلیغ اور اشاعت رک گئی ۔

مسلکِ ستیا پیر

بنگال میں ستیا پیر کا مسلک ایک عجیب سا ملغوبہ ہے ۔ اس کے ذریعے ہندوؤں کا ستیا نارائن مسلک مسلمانوں کے طرزِ طریقت اور پیر پرستی کے رواج میں داخل ہو گیا ۔ اس مسلک میں مسلمان معاشرے کی دو اقدار ایک روحانی اور ایک سماجی موجود ہیں ، یعنی وحدانیت پر اعتقاد اور سماجی مساوات پر عمل ۔ ستیا پیر مسلک کی ابتدا پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا آغاز ہندوؤں کی طرف سے ہوا ، اگرچہ اس کی بنا ایک مسلمان پیر نے سلطان حسین شاہ کے عہد میں ڈالی ۔ ایک روایت کے مطابق ایک برہمن زادے کو ، جس کا نام کانکا تھا ، ہندوؤں نے کسی بات پر اپنی برادری سے نکال دیا ۔ اس نے ایک مسلمان صوفی کو اپنا پیر بنا لیا اور اسے ستیا پیر (یعنی سچا پیر) کا نام دے کر اس کی زندگی کو ایک رزمیہ نظم کا موضوع بنایا ۔ اس نظم کا نام اس نے 'ودیا سندر' رکھا اور اس کے ذریعے اس نے اپنے پیر کی کرامات کا پُرجوش ذکر لوگوں میں پھیلایا ۔ یہ ۱۵۰۲ء کی بات ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ ستیا پیر کا مسلک ہندوؤں کی پیر پرستی کا لازمی نتیجہ تھا ۔ وہ صوفیوں اور پیروں کی کرامات پر کلی اعتقاد رکھتے تھے اور ان سے منتیں مانگتے تھے ۔ ہندوؤں کی یہ پیر پرستی ارتقا یافتہ شکل میں ستیا پیر کا مسلک بن کر ظاہر ہوئی ۔ ہندو شعراء کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں ستیا پیر کا تصور ایک ہندو دیوتا اور ایک مسلم پیر کے تصورات کا مجموعہ تھا ۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا درست ہوگا کہ مسلمان پیر کے تصور کا ارتقا ہندو دیوتا میں ہو گیا ۔ چنانچہ کئی ہندو اور مسلمان شعراء نے بہت سے ایسے گیت اور نظمیں لکھیں جن میں ستیا پیر کی منقبت ہی منقبت تھی ۔ اس مسلک کی مقبولیت کا اندازہ اس ضخیم ادب سے ہو سکتا ہے جو اس موضوع پر بنگالی میں موجود ہے ۔[1]

یہ بھی درست ہے کہ غیر مقلّد تصوف جیسے یوگا ، قلندریت اور 'باؤل' نے شعراء کے

---

(۱) ایس ۔ کے ۔ سین : بنگلہ ساہتیر اتی ہاش ، ص ۵ ۔ ۸ ۔ ۱۰ ۔

لیے لئے موضوعات فراہم کیے جن کی بنا پر بنگالی ادب میں بیش بہا تصانیف کا اضافہ ہؤا ۔ مثلاً بالوں کے مرشدا گیت اور جاری گن ، غازیر گن ، بولدا لاگن جیسی نظمیں جو پیروں کی مدح میں لکھی گئیں ، بنگالی ادب کے لیے ایک قیمتی سرمایہ ہیں ۔

راسخ العقیدہ صوفیائے کرام

سلسلۂ چشتیہ

حضرت خواجہ معین الدین اجمیریؒ کے ایک مرید شیخ عبداللہ کرمانی بنگال کے اولین چشتیہ بزرگوں میں تھے ۔ مگر شیخ اخی سراج الدین عثمان نے جو حضرت نظام الدین اولیا اللہؒ کے خلیفہ تھے ، اس سلسلے کی بنا بنگال میں ڈالی ۔ اس سلسلۂ طریقت نے بہت سے عالم بزرگ پیدا کیے ۔ ان میں سے شیخ علاء الحق ، حضرت نور قطب عالم ، شیخ انور ، شیخ زاہد وغیرہ اور بھی کئی بزرگ خاص طور پر نامور ہیں ۔ یہ سب آزاد سلاطین بنگالہ کے عہد میں ہو گزرے ہیں اور انہوں نے یہاں کے مسلمان معاشرے کے لیے خدمتِ خلق کے جو نمونے پیش کیے ہیں وہ تعریف سے بالاتر ہیں ۔

مغلیہ عہد میں تصوف کو جو زوال ہوا اس کی وجہ سے بہت کم راسخ العقیدہ صوفیائے کرام بنگال میں نمودار ہوئے ۔ ان صحیح العقیدہ بزرگوں میں سے شاید حضرت شاہ علی بغدادی کا ذکر ضروری ہو ۔ ان بزرگوں کی درگاہ کے کتب خانے میں ایک کتاب دستیاب ہوئی ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ یہ صوفی بنگال میں ۱۵۷۷ء میں تشریف لائے ۔ ان کا مزار محلہ میر پور ڈھاکہ میں موجود ہے[۱] ۔ اسی طرح مولانا حامد دانشمند جو ہوادھا میاں کے نام سے مشہور ہیں اور ان کے فرزند مولانا عبدالوہاب جو باغا کے رہنے والے تھے ، اسی سلسلے کے دو اور بزرگ ہیں ۔ مؤخر الذکر نے اپنے مدرسے میں تعلیم و تدریس کے ذریعے ملتِ اسلامیانِ بنگال کی بہت خدمت کی ۔ یہ اپنے دور کی مشہور درسگاہ تھی ۔ یہ بزرگ جہانگیر اور شاہجہان کے ہم عصر تھے ۔

---

(۱) منشی رحمان علی : تاریخ ڈھاکہ ، ص ۱۷۲ ۔

تحریک تجدید

اسی زمانے میں جب تقریباً ہر جگہ غیر مقلّدانہ بلکہ غلط اعتقادات کی بنا پر مندرجہ بالا صوفیائے سوء اور ان کے اعتقادات اور خیالات مسلم معاشرے کی گمراہی کا باعث بن رہے تھے ، نقشبندیہ سلسلے کے ایک جلیل القدر بزرگ حضرت شیخ احمد سرہندیؒ نے جو بعد میں مجدد الف ثانیؒ کے لقب سے مشہور ہوئے اور جو حضرت خواجہ باقی باللہؒ کے خلیفہ تھے ، تجدید کی ایک تحریک کی بنا ڈالی جس نے برصغیر کے مسلمان معاشرے کے لیے چراغِ ہدایت کا کام کیا ۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ وہ صحیح شریعت اور راست تصوف کو پھر برصغیر میں رائج کریں ۔ انہوں نے اس بات کا عزم بالجزم کیا تھا کہ وہ اسلام کی تجدید کریں تاکہ مسلمان بھٹکنے سے محفوظ ہو جائیں ۔ چونکہ یہ تحریک بہت عظیم نتائج کا موجب بنی اس لیے انہیں دوسرے الف یعنی رسول مقبولِ صلعم کی وفات کے ہزار سال ہونے پر اور دوسرے ہزار سال کے شروع میں خروج کرنے سے دوسرے ہزار سال کا مجدد کہا جاتا ہے ۔ انہوں نے مسئلہ وحدۃ الوجود اور مسئلہ وحدۃ الشہود کو اپنے ذاتی عرفان کی بنا پر حل کرنے کی کوشش کی ، یعنی ان کا بظاہر تضاد مٹانے کی کوشش کی ۔ انہوں نے یہ نکتہ بھی واضح کیا کہ اسلامی تصوف اور ہندو احدیت کے فلسفے میں کیا باریک فرق ہے ۔[1] حضرت مجددؒ کی تحریکِ تجدید سارے برصغیر میں پھیل گئی اور اس سے اور مسلم ممالک (یعنی خلافتِ عثمانیہ سے لے کر انڈونیشیا تک) کے مسلمان بھی متاثر ہوئے ۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ کے خلفاء اور مریدوں نے مجددیہ سلسلے کے افکار اور حضرت مجددؒ کی تعلیمات کی بنگال میں بھی اشاعت کی ۔ ان میں سے اولین منگل کوٹ کے مولانا حامد دانشمند تھے جو بردوان کے ضلعے میں ہے ۔ حضرت مجددؒ کے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے انہوں نے مجددیہ تحریک کی بنا اس صوبے میں ڈالی ۔ ان کی زندگی کا نصب العین یہ تھا کہ مسلمان معاشرے میں ایک نئی روح پھونک دیں ۔ انہوں نے اس مقصد کے لیے ایک

---

(۱) اشتیاق حسین قریشی : برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ، ص ۱۰۲۵ ۔
ایس ۔ ایم ۔ اکرام : رود کوثر ، ص ۳۶۴ ۔

خانقاہ اور ایک مدرسہ قائم کیا ۔ ان کے مریدوں نے اس تحریک کو بنگال کے گوشے گوشے میں پھیلایا ۔ ایک روایت کے مطابق شاہزادہ شاہجہان نے مولانا دانشمند کی خانقاہ اور مدرسے کے لیے ایک جاگیر عطا کی تھی ۔ مولانا نے ۱۶۶۳ء میں وفات پائی ۔ اس سلسلے کے دو تین اور بزرگوں کے نام بھی مشہور ہیں جنہوں نے اس صدی (سترھویں) میں بہت کام کیا ۔ ان میں شیخ احد الخالق ، شیخ نعمت اللہ اور شیخ فیض اللہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ یہ سب مجددیہ سلسلے کے بزرگ تھے ۔ حقیقت یہ ہے کہ مجددیہ تحریک نے تعلیم یافتہ طبقے میں ایک ہل چل سی مچا دی ۔ نتیجہ یہ ہؤا کہ بنگالی شعراء ، مثلاً حاجی محمد وغیرہ نے بھی اپنے کلام میں وحدہ الوجود اور وحدہ الشہود کے نکات پر بحث کی ہے ۔

صوفی ہدایت اللہ جو اس سلسلے کے بزرگ تھے ، کے خلیفہ شیخ عبدالرحیم نے ڈھاکہ کو اس تحریک کا مرکز بنا دیا ۔ وہ ۸۴ سال کی عمر میں فوت ہوئے ۔ ان کے مقاصد کو ان کے مریدوں نے آگے بڑھایا ۔ ان مریدوں میں سب سے مشہور سید محمد دائم تھے جو چاٹگام کے بزرگ سید مختار ماہی سوار کی اولاد میں سے تھے ۔ سید محمد دائم نے اپنی خانقاہ عظیم پور ، ڈھاکہ میں بنائی اور وہ ۱۷۹۹ء میں اس دارِ فانی سے کوچ کر گئے ۔

بنگال میں یورپین عناصر

مغلیہ عہد کی ایک اور بات بھی قابلِ ذکر ہے جو ملک کی اجتماعی زندگی سے تعلق رکھتی ہے ۔ یہ ہے اندرونِ ملک اور سمندری تجارت ۔ ان دونوں امور میں یہاں بہت ترقی ہوئی ۔ مغلوں سے پہلے تجارت کا دائرہ محدود تھا ۔ درآمد اور برآمد بین الصوبائی ہوتی تھی یا قریبی سواحل تک محدود تھی ۔ مغلیہ عہد میں صوبے کے وافر غلہ جات اور صنعتی پیداوار سارے برصغیر میں پھیل گئی بلکہ اب بنگال کی برآمدات وسطی ایشیا اور مغربی ایشیا تک جانے لگیں ۔ سلاطین کے عہد میں غیر ملکی تاجر پرتگیزی ہی تھے ۔ مغلیہ عہد میں انگریز ، ولندیزی ، ڈنمارک کے لوگ اور جرمن ، سبھی یورپین قوموں نے باجازت اپنے اپنے تجارتی اڈے یہاں قائم کر لیے ۔ چنانچہ بنگال کی برآمدات یورپ کے ممالک میں بھی جانے لگیں ۔ برآمدات کی اس کثرت اور مالگ کی وجہ سے زراعت اور صنعت دونوں میں خوب ترقی ہوئی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس دور میں بنگال کی دولت و ثروت میں بہت اضافہ ہو گیا ۔

بنگالی تہذیب میں پرتگالی عنصر

بنگال میں یورپین تاجروں کی آمد نہ صرف معاشی اعتبار سے اہم ہے بلکہ معاشرتی ، سیاسی اور تہذیبی طور پر بھی گہرے نتائج کی حامل ہے ۔ پرتگالیوں نے بنگالی آبادی میں عیسائی عنصر کو شامل کیا ۔ اگرچہ عرفِ عام میں ان کو فرنگی حرمد اور متعصّب ، عیسائی مبلّغ (مشنری) کہا جاتا تھا لیکن ہگلی ، باکلہ ، سری پور ، ڈھاکہ اور دوسرے مقامات پر ان کے قیام سے بنگال میں تہذیبی اثرات مرتّب ہوئے ۔ انہوں نے اس ملک کے زراعتی وسائل کو بہتر بنایا اور یہ لوگ اچھے کاشت کار ثابت ہوئے ۔ انہوں نے یہاں تمباکو نوشی کو رواج دینے کے علاوہ کئی پودے ، پھل پھول اور سبزیاں مثلاً گووا (پیکارا) کامرنگ ، پپیتا ، امرود ، انناس ، آلو وغیرہ پیدا کیے ۔

پرتگالیوں نے خاص طور پر بنگالی نثری ادب کی توسیع میں قابلِ ذکر حصہ لیا ۔ زبان انہوں نے بنگالی سیکھی اور پھر اس مقامی بولی میں عیسائیت کی تبلیغ کے لیے رسائل لکھے ۔ ۱۵۹۹ء میں 'فادر سوسا' نے عیسائیت کے موضوع پر ایک مختصر رسالہ بنگالی زبان میں ترجمہ کیا ۔ ۱۶۶۳ء میں ایک ہندو نے عیسائیت قبول کرنے کے بعد ہندو مت اور رومن کیتھولک عقیدے کے تقابلی مطالعے پر مبنی ایک رسالہ بنگالی میں نظم کیا ، اس رسالے کا عنوان 'برہمن رومن کیتھولک عقیدہ' تھا ۔ ایک دوسرے پرتگالی مبلّغ مینوئلڈا ایزمپو نامی نے اس رسالے کو رومن رسم الخط میں تحریر کیا ۔ اس کے علاوہ اس نے بنگالی گرامر اور ایک بنگالی ڈکشنری بھی مرتّب کی ۔ یہ اصناف بنگالی ادب میں بالکل نئی تھیں یعنی بنگالی ادب ان اصناف سے ابھی تک نا آشنا تھا ۔ یہ لزبن میں ۱۷۴۳ء[1] میں شائع ہوئیں ۔ ۱۷۵۷ء کے بعد دوسرے یورپی تاجروں میں سے انگریزوں کا بنگال کی سیاسی زندگی پر اثر انداز ہونا ناگزیر تھا ۔

تہذیبی زندگی کی نمایاں خصوصیات

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث کو سمیٹتے ہوئے مغل دور کے بنگال کی تہذیبی زندگی کی نمایاں خصوصیات کا ذکر بھی کر دیا جائے ۔ بنگال کی الگ تھلگ حیثیت میں

---

(۱) جے ۔ این ۔ سرکار (مرتّب) : ہسٹری آف بنگال ، جلد دوم ، ص ۳۶۸ - ۳۶۹ ۔

پروان چڑھنے والی تہذیبی اور سیاسی ترقی مغلوں کی فتح کے بعد رک گئی ۔ انہوں نے اسے برصغیر کی مغل سلطنت کے شاہی ، سیاسی اور معاشرتی نظام میں ضم کر دیا ۔ مغل دور کی بنگالی تہذیب پر ایرانی عنصر غالب تھا ۔ بنگال میں بسنے والے ایرانی اعلیٰ تعلیم یافتہ اور روشن خیال تھے ۔ ان کو افسروں ، صوفیوں ، عالموں ، شعراء ، اتالیق ، حکماء اور تجار کی حیثیت سے معاشرے میں اہم مقام حاصل تھا ۔ ڈھاکہ ، ہگلی ، مرشد آباد اہم شیعہ مقام بن گئے ، چنانچہ بنگالی معاشرے میں شیعیت کا اثر داخل ہؤا ۔ اس کا اندازہ محرم اور بیڑا کے تہواروں اور مرثیوں کی کثیر تعداد سے جو شیعہ اور سنی دونوں میں مقبول ہوگئے تھے ، لگایا جا سکتا تھا ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ بنگال کے مسلمانوں کے ان دونوں گروہوں میں بڑا اتحاد تھا ۔ مغل دورِ حکومت میں بنگال کی سرکاری ، تعلیمی اور علمی زبان فارسی تھی ، لہٰذا فارسی علم و ادب کو بڑی وسعت ملی ۔ مسلمانوں کی طرح ہندو بھی فارسی پڑھتے تھے ۔ فارسی ادب کے وسیع ذخیرے نے بنگالی زبان و ادب کو لسانی اور ادبی لحاظ سے مالا مال کر دیا ۔ بلاشبہ یہ عہد تعلیم و تہذیب کا عہد تھا ۔ مسلمانوں کی تعلیمی سرگرمیوں نے ہندوؤں کو اس قدر متاثر کیا کہ اس معاشرے کے نچلے طبقے کے لوگوں نے بھی تعلیم حاصل کر کے ادبی میدان میں اپنی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا ۔

اس دور میں تقلید پرستی کو زوال ہؤا اور شمالی ہندوستان کی طرح یہاں بھی غیر مقلدانہ انداز پیدا ہؤا ۔ چنانچہ مسلم معاشرے میں کئی ایک غیر اسلامی خیالات اور طور طریقے در آئے ۔ ہندو بھکشوؤں کے 'ہمہ اوستی' تصور نے اسلامی تصوف کو متاثر کیا ۔ ابتدائی راسخ العقیدہ صوفیوں کی روایت قریباً ختم ہو گئی ۔ بھگتی اور وشنومت نے ہندو معاشرے کو بچانے کے لیے اسلامی نظامِ فکر کو ہتھیار کے طور پر استعمال کیا ۔ انہوں نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی معاشرتی اقدار کو بھی متاثر کیا ۔

تاہم یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ سچے صوفیہ پر ہندو بھکشوؤں کا اثر بڑا سطحی تھا ۔ اس سے مسلمانوں کے بنیادی عقائد اور تہذیب و معاشرت کو کوئی نقصان نہ پہنچا ۔ مسلمانوں نے اپنی معاشرتی روایات کی اسلامی روح کو قائم رکھا ۔ بنگالی ادب میں مسلمان عام طور پر مذہبی موضوعات ، مسلمان بہادروں کے کارناموں یا ایسی شخصیات پر نظمیں لکھتے تھے ، جن کا تعلق عربی ، فارسی ادب یا اسلامی تاریخ سے ہوتا تھا ۔ انہوں نے آرٹ ، فنِ تعمیر ، لباس ،

آداب خور و نوش اور دوسرے عوامی اداروں میں اسلامی طرز زندگی کو برقرار رکھا ۔ جب چند عارضی یا سطحی خیالات و اطوار اسلامی معاشرے میں داخل ہوئے تو ان کے خلاف شدید رد عمل ہوا اور ایک اور تحریک پیدا ہوئی جس کا کام معاشرے کو مسلمانوں کی قدیم روایات کے مطابق ڈھالنا تھا ۔ یہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی تحریک تھی ۔ بنگال میں انہی کے مریدوں نے اپنے نامور استاد کے مشن کو آگے بڑھایا ۔

☆ ☆ ☆

کتابیات

احمد ، نظام الدین : طبقاتِ اکبری ، فہرست کتب ، کلکتہ ۱۹۲۷ء -

علاول ، تحفہ : مرتبہ احمد شریف ، ڈھاکہ -

علاول : سپتا پیکار ، بنگالی اکیڈیمی ، ڈھاکہ -

علی رحمٰن : تاریخ ڈھاکہ ، ڈھاکہ -

بدایونی ، عبدالقادر : منتخب التواریخ ، فہرست کتب ، کلکتہ ۱۸۶۸ء -

باسو رام رام : پراتا پیتیا چترا ، انڈیا آفس لائبریری ، لندن -

بیات ، بایزید : واقعات ، برٹش میوزیم ، لندن -

بھٹا سالی - این - کے : بنگال کے امراء کی جنگِ آزدی ، اور بنگال - ماضی اور حال کلکتہ ۱۹۲۸ء -

چکرورتی ، مکند رام : چندیکاویا ، رمتبہ کے - بینرجی کلکتہ ۱۹۵۲ء -

دانی ، اے - ایچ : مسلم آرکیٹکچر ان بنگال ، ڈھاکہ ۱۹۵۷ء -

داراشکوہ : مجمع البحرین ، فہرست کتب ۱۹۲۹ء -

ابوالفضل : اکبر نامہ ، جلد سوم - فہرست کتب ، کلکتہ ۱۸۸۶ء -

حبیب اللہ - اے - بی : - ایم اراکان ، جرنل آف ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال - کلکتہ ۱۹۴۵ء -

حلیم - اے - این : اکونٹ آف دی سبلیبریٹیز آف بنگال ، جرنل آف پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی ، ۱۹۵۳ء -

انعام الحق : بانگ صوفی پرا بھوا ، کلکتہ ، ۱۹۳۵ء -

اکرام ۔ ایس : ایم ۔ رودِ کوثر ، لاہور ۱۹۵۰ء ۔

جہانگیر : توزک جہانگیر ، علی گڑھ ۱۸۶۴ء اُردو ترجمہ لاہور ۱۹۶۰ء ۔

کوی راج ، کرشن داس : جیتنا چیریتمریتا ، مرتبہ ایس ۔ سی ۔ موجمدار کلکتہ ، بی ایس ۱۳۶۱ء ۔

کافی خاں ، محمد ہاشم : منتخب اللباب ، اُردو ترجمہ ، نفیس اکیڈیمی ۔ کراچی ۱۹۶۳ء ۔

خان ، حمید الدین : احکام عالمگیری ، مرتبہ جے ۔ این ۔ سرکار ، کلکتہ ۱۹۰۶ء ۔

لاہوری ، عبدالحمید : بادشاہ نامہ ، فہرست کتب ، کلکتہ ۱۸۶۷ء ۔

مدھاوا دوج : منگل چندر گپت ، مرتبہ ایس ۔ بھٹہ چاریہ ، کلکتہ ۱۹۵۲ء ۔

مکرجی ، آر ۔ کے : ہندوستانی جہازرانی (انگریزی) ، لندن ۔ ۱۹۵۷ء

ناتھن ، مرزا : بہارستان غیبی ، ترجمہ ایم ۔ آئی ۔ بوبرہ گھوہاٹی ۱۹۳۶ء ۔

نعمت اللہ : تاریخ خان جہانی ، مرتبہ ایس ۔ ایم ۔ امام الدین ، ڈھاکہ ۱۹۶۰ء ۔

نظامی ، خلیق احمد : شطاری سینٹس ، میڈیول انڈین کواٹرلی ، علی گڑھ ۱۹۵۰ء ۔

قریشی ، آئی ۔ ایچ : دی مسلم کمیونٹی آف دی انڈو پاکستان سب کونٹی نٹ "دی حق" ۱۹۶۱ء ۔

رحیم ایم ۔ اے : ہسٹری آف دی افغانز ان انڈیا ، کراچی ۱۹۶۱ء ۔

رحیم ۔ ایم ۔ اے : سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ، جلد اول ، کراچی ۱۹۶۳ء ، جلد دوم ، کراچی ۱۹۶۵ء ۔

رحیم ۔ ایم ۔ اے : چٹاگانگ انڈر دی پٹھان رول ان بنگال ، جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی ، کلکتہ ۱۹۵۲ء ۔

سلیم ، غلام حسین : ریاض السلاطین ، فہرست کتب ، کلکتہ ۱۸۹۰ء ۔

سلیم اللہ : تاریخ بنگالہ ، یونیورسٹی آف کراچی ۔

سرکار جے ۔ این : شارٹ ہسٹری آف اورنگ زیب ، کلکتہ ۱۹۵۴ء ۔

سرکار جے - این (مرتب) : ہسٹری آف بنگال ، جلد دوم ، ڈھاکہ یونیورسٹی ۱۹۴۸ء -

سین ، ڈی - سی : بنگلا بھاسا اور ساہرتیہ ، کلکتہ ۱۸۹۶ء -

سین ، ڈی - سی : گلمپش آف بنگال لائف ، کلکتہ -

سین ، جے - پی : رجمدا ، اگرتلہ ، تری پورہ ، ایرا ۱۳۳۶ء -

سین ، ایس - کے : بنگلا ساہتیر اتی ہاش ، کلکتہ ۱۹۴۰ء -

والس - جیمز : باوہ بھیواند ، جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال - کلکتہ ۱۸۷۴ء -

رسائل و جرائد

جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال ، کلکتہ -

جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان ، ڈھاکہ -

جرنل آف بنگال پاسٹ اینڈ پریزنٹ ، کلکتہ -

جرنل آف دی میڈیول انڈین کوائرلی ، علی گڑھ -

جرنل آف پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی ، کراچی -

☆ ☆ ☆

ساتواں باب

ادب ـــ عام خصوصیات

(۱۵۷۵ء تا ۱۷۰۷ء ، دورِ مغلیہ)

ترکوں کے دور میں وسطی بنگالی ادب پیدا ہؤا ۔ مسلمانوں کی سرپرستی اس کی نشو و نما کا باعث بنی ۔ اسی وجہ سے اس کی رفتارِ ترقی میں اضافہ ہؤا اور اس کی توسیع بھی اسی سبب سے ہوئی ۔ ہم نے گزشتہ صفحات میں دیکھا ہے کہ مسلمان ادیبوں نے اس کی ہیئت ، اسلوب اور موضوعات میں مختلف روایات کس طرح پیدا کیں ۔ مغلوں نے جب بنگال کو فتح کیا تو بنگالی ادب کے ارتقاء میں عارضی طور پر رکاوٹ پیدا ہو گئی ۔ لیکن مغلوں نے کوئی ایسی حکمت عملی اختیار نہ کی جو اس ارتقاء کو نقصان پہنچاتی یا اس کی رفتار کو روک دیتی ۔ اس کے برعکس مغلوں کے دور میں مسلسل امن اور خوش حالی کی وجہ سے ایسی فضا پیدا ہو گئی تھی جو تخلیقی سرگرمیوں کے جاری رہنے میں ہمیشہ مد اور معاون ثابت ہؤا کرتی ہے ۔ ترک اور مغل حکمرانوں کے درمیان سب سے بڑا فرق یہ تھا کہ اول الذکر سیرت اور کردار کے اعتبار سے پوری طرح بنگالی بن گئے تھے اور انہوں نے ان کی زبان کو بھی اختیار کر لیا تھا لیکن مغل حکمران دہلی میں رہ کر صوبے داروں کے ذریعے حکومت کرتے رہے ، اس لیے بنگالی زبان و ادب کے ساتھ ان کے دل میں ہمدردی اور محبت کے وہ جذبات پیدا نہ ہو سکے جو ترک حکام کے دلوں میں تھے ۔ اگر ہم مغلیہ دور میں بنگالی ادب کو ڈھاکہ اور مرشد آباد میں فروغ پاتے نہیں دیکھتے تو اس کی وجہ یہی ہے ۔ لیکن اس دور میں جب پٹھان بنگال سے بھاگے اور انہوں نے اراکان میں جا کر اپنی بادشاہت قائم کی تو وہاں بنگالی ادب نے ترقی کی ۔ اس دور میں تری پورہ اور کوچ بہار میں بھی ہمیں یہی حال نظر آتا ہے ۔ بنگالی ادب وہاں بھی ترقی پذیر رہا ۔ اس کے ساتھ ساتھ وشنو اثرات کا ذکر بھی ضروری ہے کیونکہ ان کی وجہ سے نادیا شہر بنگالی زبان کی

ادبی سرگرمیوں کا بڑا اہم مرکز[1] بن گیا تھا ۔ بنگال کے مغل حکام اس لحاظ سے ضرور قابلِ تعریف ہیں کہ وہ ان ادبی سرگرمیوں میں بالکل مزاحم نہ ہوتے تھے اور اپنے دور کے اواخر میں انہوں نے کھلے[2] دل سے بنگالی ادب کو نوازا ۔ اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں ادبی سرگرمیوں کے مراکز اراکان ، چٹاگانگ ، نادیا اور تری پورہ تھے ۔ ان ایام میں شمالی اور مغربی بنگال میں بھی بنگالی ادب سے دلچسپی بڑھ گئی تھی لیکن وہاں ہمیں کسی خاص مقام پر نامور ادیبوں کا اجتماع نظر نہیں آتا ۔

ایک اور بات ادبی لحاظ سے بڑی خیر و برکت کا موجب ثابت ہوئی ۔ غیر ممالک سے ایسے تہذیبی اثرات کا ورود ہوا جن کی وجہ سے ادبی مشاغل کو نئی توانائی حاصل ہوئی اور ثروتِ افکار میں اضافہ ہوا ۔ دہلی میں مغلوں کی حکومت کا مطلب یہ تھا کہ تمام اسلامی دنیا سے نئے خیالات ، نئے افکار اور ثقافتی اثرات برابر ادھر آ رہے تھے ۔ ان کی وجہ سے مسلمانوں اور ہندوؤں میں معاشرتی اور تہذیبی قسم کے بڑے اہم انقلابات رونما ہوئے اور لازماً انہیں اپنی اپنی تہذیب و معاشرت کا از سرِ نو جائزہ لینا پڑا ۔ اس طرح ادبی آفاق بھی قدرتی طور پر پھیلے ، اور جہاں ادیبوں کو گرانقدر موضوعات ملے وہاں مسلمانوں کے ماضی اور حال کے متعلق بھی نیا اندازِ فکر پیدا ہوا ۔

اگرچہ سیاسی اعتبار سے اس دور کو ۱۷۵۷ء تک شمار کرنا چاہیے ، یعنی پلاسی کی لڑائی تک ، جب انگریز بنگال میں اس کے حقیقی حکمران کے طور پر داخل ہوئے ۔ لیکن

---

(۱) بنگالی ادب کے تمام مؤرخ اس بات پر متفق ہیں کہ نادیا ، دربار اراکان ، چٹاگانگ اور تری پورہ مغل دور میں ادبی سرگرمیوں کے چار اہم مراکز تھے ۔ ان میں سے نادیا اور اراکان تو بڑے مردم خیز تھے ۔ نادیا وشنویہ ادب کے لیے مشہور تھا اور اراکان رومانوی اور مذہبی بیانیہ نظموں کے لیے ۔ دیکھیے سکمار سین ، بنگلا ساہتیر ایتی ہاش ۔ عبدالحکیم : ساہتیہ وشادر اور ڈاکٹر انعام الحق : اراکان راج سبھائے بنگلا ساہتیہ ۔ ڈاکٹر انعام الحق : مسلم بنگالی لٹریچر (پاکستان پبلیکیشنز کراچی) ۔

(۲) حتیٰ کہ ہندو مصنف مثلاً وجیا گپتا ، دوبج مادھوا اور سرکار نندی مسلمان حکمرانوں کو محافظ تصور کرتے ہیں ۔ نیز دیکھیے :
اے ۔ رحیم : سوشل اینڈ کلچرل ہسٹری آف بنگال ۔ جلد اول ، ص ۲۴۰ ۲۴۲ ، جلد دوم ، صفحہ ۱۳۵ ۔

مسلمانوں کی تاریخ ادبیات کے نقطۂ نظر سے دو وجوہات کی بنا پر ۱۷۰۷ء کے سال تاریخ کو اہمیت حاصل ہے ۔ شہنشاہ اورنگ زیب ۱۷۰۷ء میں فوت ہوئے اور اس کے کچھ دیر بعد نوابان بنگال نیم خود مختار[1] ہوگئے ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صدی کے تیسرے عشرے میں بنگالی ادب میں جدید عوامی اسلوبِ تحریر رائج ہؤا جو دو بھاشی پوتھی ادب ، کے نام سے مشہور ہے ۔ اس اسلوب میں لکھی ہوئی کتابیں مخلوط زبان رکھتی تھیں ۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی کی ابتدا میں بنگالی کے تقریباً تمام مسلمان ادیبوں کے ہاں یہ اسلوب معیاری حیثیت رکھتا ہے ۔ اس وقت تک اسلوبِ تحریر بالکل پرانی روایات کے مطابق تھا ۔ اگر اس بات کو مستثنیات میں شامل کر لیا جائے کہ مسلمان ادیب عربی اور فارسی زبانوں کے الفاظ اور جملے کچھ زیادہ استعمال کرتے تھے تو صاف پتا چلتا ہے کہ ہندو اور مسلمان ادیبوں کی زبان میں بہت تھوڑا فرق تھا ۔ ہاں موضوعات اور اصناف میں فرق زیادہ نمایاں تھا ۔ ڈاکٹر انیس الزمان اور ڈاکٹر عبدالمنان کی تحقیقات[2] سے ظاہر ہوتا ہے کہ دو بھاشی اسلوب کو مقبول بنانے والا پہلا اہم ادیب غریب اللہ تھا جس کی پہلی کتاب 'یوسف زلیخا' غالباً ۱۷۰۸ء میں شائع ہوئی تھی ۔ چونکہ اس اسلوب میں طویل نظمیں لکھتے ہوئے مسلمان ادیب مقابلتاً ایک نئے شعور اور ایک نئے رجحان کا اظہار کرتے ہیں اس لیے اس دور کو سابقہ دور سے علیحدہ کر دینا ضروری ہے ۔

ایک اور اہم وجہ ، جس کی بنا پر ۱۷۰۷ء کا سال بنگال کی سیاسی اور ادبی تاریخ میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے ، یہ ہے کہ اس کے بعد مسلمانان بنگال کی ثقافت میں بتدریج زوال شروع ہو جاتا ہے ۔ یہ زوال اور اس کے خلاف رد عمل کے طور پر احیاء کی تحریک دونوں ۱۸۵۷ء تک جاری رہے ۔ اس امر کا سراغ لگایا جا سکتا ہے کہ زندگی کے ہر شعبے میں ہولے ہولے مسلمانوں کی برتری ختم ہوتی چلی گئی ۔ اگرچہ ۱۷۵۷ء تک مسلمان اس علاقے کے حکمران تھے اور اگرچہ اس کے بعد بھی میر جعفر ، اس کا بیٹا اور میر قاسم نواب کی حیثیت سے یہاں حکومت کرتے رہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں مسلمانوں کی زندگی اور ثقافت میں زوال کے آثار نمودار ہو چکے تھے ۔ اس لیے ۱۷۰۷ء کے

---

(۱) مرشد قلی خاں مستقل دیوان مقرر ہؤا اور اس بنا پر ۱۷۱۷ء میں خود مختار بن گیا ۔

(۲) ڈاکٹر انیس الزمان : مسلم منانس و بنگلا ساہتیہ ۔

سال کو حدِ فاصل مقرر کرنے میں ہم حق بجانب ہیں ۔ اگرچہ خالص تاریخی نقطہ نگاہ سے ۱۷۵۷ء کا سال زیادہ موزوں نظر آتا ہے لیکن اس حقیقت کی بنا پر کہ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں مسلمانوں کے شعور میں زوال شروع ہو جاتا ہے اور اٹھارھویں صدی کے باقی سالوں اور انیسویں صدی میں اسلامی معاشرے اور ثقافت میں یہ زوال برابر جاری رہتا ہے، یہ بات زیادہ موزوں دکھائی دیتی ہے کہ ۱۷۰۷ء سے لے کر ۱۸۵۷ء تک کے زمانے کو ہم ایسا دور خیال کریں جو علیحدہ ثقافتی تشخص رکھتا ہے ۔ ابتدائی دور میں یعنی زمانہ زیر غور میں ہمیں کچھ ایسی مشترکہ خصوصیات نظر آتی ہیں جنہیں ہم گزشتہ باب میں زیر بحث لا چکے ہیں ۔

غالب رہنے والے اثرات

ادبی لحاظ سے اس دور میں چار نمایاں اثرات کام کرتے دکھائی دیتے ہیں اور وہ یہ ہیں : فارسی زبان کا اثر ، شیعہ عقائد کا اثر ، راسخ الاعتقادی میں کمی ، غیر مقلدانہ خیالات کا اثر اور وشنو اثرات کا احیاء ۔ ایک پانچویں اثر کا ذکر بھی بےجا نہ ہوگا ۔ راسخ العقیدہ مذہبی روایات کا احیاء تو ہؤا لیکن انیسویں صدی کے آخری سالوں تک یہ ادب میں نفوذ نہ کر سکیں ۔

فارسی زبان کے اثر میں زیادتی کی وجہ یہ تھی کہ اس زبان کو اس دور میں حیاتِ نو نصیب ہوئی تھی ۔ مغل دربار میں اس کا رسوخ بڑھ گیا تھا اور ایرانیوں کی ایک بھاری تعداد ترکِ وطن کر کے ادھر آ گئی تھی ۔ جیسا کہ ہم نے چوتھے باب میں دیکھا ہے، فارسی زبان کا اثر اس سے پہلے کے دور میں بھی پایا جاتا ہے ۔ بنگالی زبان کے ابتدائی ادب میں ہمیں مسلمان فارسی زبان سے ترجمہ کرتے نظر آتے ہیں یا فارسی کے قصوں کو بنگالی میں ڈھالتے دکھائی دیتے ہیں ۔ لیکن اس دور میں فارسی زبان کا اثر اور بھی زیادہ وسیع ہو گیا ۔ عبدالحکیم نے جامی کی 'یوسف زلیخا' کو اپنے تصرفات کے بعد از سرِ نو لکھا ۔ اسی طرح فارسی کی 'داستان امیر حمزہ' کے نمونے پر ۱۶۸۴ء میں عبدالنبی نے 'امیر حمزہ' لکھی ۔ 'سیف الملوک بدیع الجمال'، 'ہفت پیکر' اور 'سکندر نامہ نظامی' کا ترجمہ علاول نے کیا ۔ نیز فارسی کے نمونوں کو سامنے رکھ کر نوازش خاں کی 'گل بکاؤلی' جیسی داستانیں تحریر میں آئیں ۔ یہ ترجمے اور تصرفات لفظ بہ لفظ نہیں تھے ۔ شعراء پر اثر تو فارسی کے ادب پاروں

کا ہوتا تھا لیکن وہ کہانیوں کو اپنی مقامی روایات کے مطابق ڈھال لیتے تھے ۔

شیعہ عقائد کا اثر بنگالی ادب میں ایک نئی جہت کا موجب بنا ۔ حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے متعلق رقّت آمیز داستانیں لکھی گئیں ۔ غنائیہ شاعری کی ایک نئی قسم یعنی مرثیے کی بھی تخلیق ہوئی ۔ ہم پیشتر ازیں دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح شیعہ اثرات کے باعث 'مقتول حسین' کی قسم کی نظمیں سولھویں صدی کے آغاز اور وسط میں لکھی گئی تھیں ۔ موجودہ دور میں اس روایت کو اور بھی تقویت حاصل ہوئی اور شعراء بڑی تعداد میں اس موضوع پر نظمیں لکھنے میں مصروف ہو گئے ۔ اس دور کی ان جدید روایات کا بہترین نمونہ ہمیں محمد خاں کی 'مقتول حسین' میں ملتا ہے ۔

پچھلے باب میں ہم نے اس مسئلے پر بحث کی تھی کہ پرانے عقائد میں زوال[1] ظہور پذیر ہو چکا تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی لوک روایات سامنے آئیں جو ان عقائد کے بالکل متضاد تھیں ۔ اسلام اور ہندوؤں کے لوک کا امتزاج شروع ہؤا جس سے متعدد مسلمان اہلِ قلم متاثر ہوئے اور انھوں نے 'گورک شاوی جیا' اور 'ستیہ پیر' 'غازیرگنی' جیسی کتابیں اور کئی اور نظمیں لکھیں ۔ فقر سم ، کرتا بھاجا ، بول ، ستیہ پیر اور ستیہ نارائن اہلِ قلم کے لیے مآخذ اور منابع بنے ۔

جس طرح راسخ الاعتقادی میں زوال کے باعث محولہ بالا امتزاج کی رفتار تیز ہوئی ، اسی طرح بہت سے مسلمان اہلِ قلم وشنوی خیالات کے احیاء سے بھی اثر پذیر ہوئے ۔ اسی بنا پر ہمیں مسلمان شعراء کی ایک بھاری تعداد پداولیاں لکھتی نظر آتی ہے ۔

اگرچہ چیتنیا کا ظہور ایک ابتدائی دور (۱۴۸۶ء - ۱۵۳۳ء) میں ہؤا تھا ، لیکن اس کا اثر اس کی زندگی کے آخری چوبیس سالوں میں محسوس ہؤا ۔ ان سالوں میں اس نے اپنے آپ کو وشنو مت کے پرچار کے لیے وقف کر دیا اور اسے پرانے ہندو مت کا نعم البدل ثابت کیا ۔ اس کے پیرو کار اسے خدا کا اوتار ماننے لگے اور انھی کے اثرات کی بدولت سولھویں اور سترھویں صدیوں میں وشنو مت کے اثرات کا ان علاقوں میں غلبہ رہا ۔ چیتنیا

---

(۱) اس زوال کی جامع تصویر کے لیے دیکھیے :
ڈاکٹر اے رحیم کی محولہ بالا کتاب ، جلد دوم ، ص ۱۵۰ - ۱۵۶ ، ۲۳۰ ۔

زندگی بھر مسلمان صوفیاء سے متاثر رہا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اپنی تعلیمات میں اسلام کے بنیادی جمہوری اصولوں کو شامل کر لیا ۔ اس کے مشہور پیروکاروں میں سے ہری داس جیسا مسلمان بھی تھا جو چیتنیا کے بعد تین اہم رہنماؤں میں شمار ہوتا ہے ۔ بعض نچلی جاتی سے تعلق رکھتے تھے مثلاً ناروتم ، سیامانندہ اور رگھو ناتھ ۔ لیکن بعض ادویتا فلسفے کے ماننے والے برہمنوں کی اونچی جاتی کے افراد تھے ۔ سماج میں اعلیٰ مقام رکھنے والے روپ سناتن جیسے لوگوں نے نچلی جاتی کے لوگوں کے ساتھ گھل مل کر اس جدید مسلک کو وہ رنگ دے دیا تھا جو صوفیائے کرام نے اسلام کو دیا تھا ۔ علاوہ بریں وشنو مت نے اپنے اندر مسلمان صوفیہ کا یہ نظریہ بھی جذب کر لیا تھا کہ اللہ اور بندے کے درمیان ایک خاص رشتہ ہوا کرتا ہے ۔ رادھا اور کرشن کا ذکر اب ادب میں افراد انسانی کے طور پر نہیں ہوتا تھا بلکہ دونوں ارفع اور اعلیٰ قسم کی محبت کی علامت بن گئے ۔ رادھا انسانی روح کی علامت قرار پائی اور کرشن خدا کی علامت بنا جس کی محبت میں رادھا سرگردان رہتی ہے ۔ دنیا اور اس کی پابندیوں کے لیے علامت رادھا کی گھویلو زندگی بنی اور رادھا کی کرشن کے لیے محبت خدا کی خاطر ترکِ دنیا کے مترادف ٹھہری ۔ اس طرح محبت انسانی کا تزکیہ ہوا ، جو محبت الٰہی کی صورت اختیار کر گئی ۔ جس بنیادی اصول کے ذریعے اپنے خیالات میں اس درجے کی للہیت پیدا کی جا سکتی ہے وہ بھگتی یعنی پورے خلوص کے ساتھ کامل سپردگی ہے ۔ ساتھ ہی وشنو کے عقیدتمندوں نے کرشن کی انسانی حیثیت کو بھی برقرار رکھا اور وشنو شعراء نے جو اصطلاحات استعمال کیں ان سے پتا چلتا تھا کہ ان کی ارضی اور جسمانی محبت کا عنصر بھی کمزور نہیں ۔ صاف ظاہر ہے کہ وشنو مت کے ذریعے اسلامی تصوف اور ہندو مت کے باہمی امتزاج کی کوشش کی گئی تھی ۔ اس لیے ہمیں یہ دیکھ کر حیرت زدہ نہیں ہونا چاہیے کہ مسلمان شعراء اتنی بڑی تعداد میں جدید وشنوی اسلوب میں نظمیں لکھ رہے ہیں ۔ اسی بنا پر حتیٰ کہ علاول بھی جو بڑا فاضل اور مذہب دوست السان تھا ، وشنویہ انداز میں غنائیے لکھتا نظر آتا ہے ۔

راسخ الاعتقادی کے زوال اور وشنو مت کے فروغ پذیر ہونے کے ساتھ ساتھ خوش عقیدگی اور حقیقی اصلاح کا جذبہ بھی کارفرما ہوا ۔ جیسا کہ ہم نے پچھلے باب میں دیکھا ہے اکبر کی سلطنت کے آخری دور میں اور جہانگیر کے سارے عہد میں ہمیں ایک بلند پایہ

مسلمان بزرگ شیخ احمد سرہندیؒ کام کرتے نظر آتے ہیں جن کا اثر برصغیر کے علاوہ باہر کے ممالک میں بھی پھیل چکا تھا ۔ حضرت مجددؒ نے اپنے مرید مولانا حامد دانشمند کو منگل کوٹ روانہ کیا ۔ بردوان کے اسی گاؤں سے مولانا موصوف روحانی فیوض حاصل کرنے کے لیے سرہند گئے تھے ۔ مولانا دانشمند ، ان کے فرزند مولانا عبدالوہاب اور بعد میں ان کے مریدانِ باصفا نے مہذب طبقوں میں راسخ الاعتقادی کی روح کو زندہ رکھا ۔ اسی قسم کا کام اور ممتاز علمائے دین نے بھی جاری رکھا ۔ انہوں نے سنار گاؤں ، ڈھاکہ شیخ علاء الحق کی خانقاہ ، ضلع راجشاہی کے گاؤں باغہ ، گھوڑا گھاٹ رنگپور (جہاں سولھویں صدی عیسوی سے شطاریہ سلسلے کا ایک مرکز چلا آتا تھا) اور چٹاگانگ میں اعلٰی تعلیم کی اشاعت کی ۔ اور جب برطانوی راج آیا تو وارن ہیسٹنگز کے زمانے سے کلکتہ کے عالیہ مدرسے میں بھی یہی سلسلۂ تعلیم جاری رہا ۔[1]

لسانی روایات

ان تمام اثرات نے زبان اور ہیئت کی نسبت موضوعات کے انتخاب پر بڑا اثر ڈالا ۔ لسانی اعتبار سے اس دور کے مسلمان ادیبوں نے کوئی ایسا قابل ذکر کام نہیں کیا ، جس کی نوعیت اس سے پہلے دور کے مقابلے میں مختلف ہو ۔ بلکہ اس دور کے دو اہم شعراء علاول اور دولت قاضی نے پہلے ادوار کے مسلمان ادیبوں کی نسبت سنسکرت کے زیادہ الفاظ استعمال کیے ہیں ۔ علاول خود ایک فاضل انسان تھا اور سنسکرت ، اودھی ، ہندی ، فارسی اور عربی زبانوں میں کافی دسترس رکھتا تھا ۔ اس کے برخلاف سید سلطان نے پہلے شعراء کی نسبت فارسی اور عربی کے الفاظ زیادہ تعداد میں استعمال کیے ۔

جیسا کہ ڈاکٹر شہید اللہ نے ثابت[2] کیا ہے ، یہی وہ دور ہے جس میں ہندی یا اردو زبان کا اثر بنگالی زبان میں زیادہ ہو گیا تھا ۔ اس سلسلے میں دوسرے باب کی طرف رجوع کرنا مناسب رہے گا ۔ حالانکہ الفاظ ، جملوں اور محاورات کا ایک نیا ذخیرہ بنگالی زبان کو مل گیا تھا ، اس کے باوجود اس دور کے تمام اہم شعراء نے ابتدائی روایات کی

---

(۱) ڈاکٹر رحیم کی محولہ بالا کتاب ، جلد دوم ، ص ۲۶۸ - ۲۰۱ ۔

(۲) شہید اللہ : بنگلا ساہتیر کتھا ، ص ۲۲۷ - ۲۳۰ ۔

پیروی کی اور ایک ایسے اسلوب میں لکھتے رہے جس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا تھا کہ ہندو اور مسلمان ادیبوں کے اسالیبِ تحریر میں کوئی نمایاں فرق ہے -

مروجہ روایات

وہ روایات جو مسلمانوں نے اس سے پہلے دور میں قائم کی تھیں اس دور میں بھی ان کی پابندی ہوتی رہی - جن نئی چیزوں کا اضافہ ہؤا ان میں سے ایک تو وشنوؤں کے پدوں کا استعمال تھا - چونکہ ہیئت کے اعتبار سے یہ مقبول ہو چکے تھے اس لیے مسلمان شعراء ان کو نمونے کے طور پر سامنے رکھتے تھے - دوسری چیزیں غزلوں کا لکھنا اور بول ، مرشدا اور بھٹیالیوں کی قسم کا متصوفانہ ادب تھیں - اس سے پہلے کے دور میں غنائیہ نظموں میں جس ہیئت کو اختیار کیا گیا تھا اسے بڑی احتیاط سے قائم رکھا گیا - پندرھویں صدی میں مسلمان فارسی کی نئی روایات اپنے ساتھ لائے تھے اور ان میں مقامی روایات شامل کر کے ایک جدید اسلوب وضع کیا گیا تھا جس میں سید سلطان ، محمد خان علاول اپنی نظمیں لکھتے رہے - اس اسلوب کی بھی اسی صورت میں پیروی جاری رہی - اس لیے بیانیہ نظم کی ہیئت انسان دوستی کے ان عناصر کی نشاندہی کرتی ہے جو اس سے پہلے دور کے مسلمان شعراء کی نظموں میں ہماری نگاہوں کے سامنے آتے ہیں -

عربی اور فارسی کی تصنیفات کو بنیاد بنا کر جس قسم کا ادب پہلے دور میں لکھا گیا تھا اس دور میں اس کو مزید تقویت حاصل ہو گئی - شیخ پران کا 'نصیحت نامہ' ، نصر اللہ خان کی 'موسیٰ رسول' ، 'ہدایت الاسلام' اور 'شریعت نامہ' ، شیخ مطلب کی 'کفایت المصلین' اور عبدالحیات محمود کا 'نصیحت نامہ' یہ کتابیں اسی دور میں تصنیف ہوئیں - مقصد یہ تھا کہ مسلمان عوام کو اسلامی اصول اور اسلامی اخلاق سمجھ میں آ جائیں - ان تمام نظموں کا انداز ناصحانہ تھا - بیانیہ قسم کی کوئی چیز ان نظموں میں شامل نہیں کی گئی تھی - نہ ہی شعراء نے کوئی ایسی کوشش کی جس کے باعث پڑھنے والے جذباتی لحاظ سے بھی ان نظموں سے متاثر ہوں - لکھنے والوں نے شعر کو ان موضوعات کے لیے استعمال کیا تھا جن کے لیے آج کل نثر سے کام لیا جاتا ہے - اس لیے ان تحریرات کو ہم منظوم دینیات یا مذہبی تعلیمات ہی کہہ سکتے ہیں -

ادب کی ایک اور قسم جس کا رواج اس دور میں ہؤا ، متصوفانہ[1] ادب ہے ۔ ابھی تک اہلِ علم اس قسم کی بیس تصنیفات دریافت کر چکے ہیں یعنی فیض اللہ کی 'گورک ساوی جے' ، کسی گمنام مصنف کی 'یوگا قلندر' ، سید سلطان کی 'جنان پرادیپ جنان چوتیشا' ، حاجی محمد کی 'نور جمال' ، میر محمد شفیع کا 'نور نامہ' ، شیخ چاند کا 'ہراگوری سام ود' اور 'طالب نامہ' ، عبدالحکیم کی 'چری موکم بھید' اور 'شہاب الدین کا پیر نامہ' ، علی رضا کی 'اگم جنان ساگر' ، بالک فقیر کی 'جنان چوتیشا' ، نیاز کی 'یوگا قلندر' ، محسن علی کی 'موکم منزل کتھا' ، شیخ منصور کا 'سرنامہ' ، شیخ جاہد کا 'آدیا پریچا' ، شیخ جیبو کی 'اگم' ، رمضان علی کی 'ادیا بکتا' ، رحیم اللہ کی 'تن تلاوت' اور سہاج اللہ کی 'یوگی کچ' ۔ اپنے مطالب کے اعتبار سے 'ہراگوری سام ود' ، 'اگم ساگر' ، 'جنان چوتیشا' اور 'یوگا قلندر' کے مطالعے سے بار بار مترشح ہوتا ہے کہ ان کا اصل مخلوط ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی تصوف اور ہندو یوگ کا امتزاج کیا جائے ۔ 'طالب نامہ' ، 'نور جمال' ، 'نور نامہ' اور 'سر نامہ' میں تصوف کے افکار و خیالات بالکل مسلم صوفیہ کی طرح بیان کیے گئے ہیں ۔ جہاں تک ان تحریرات کی ہیئت کا تعلق ہے ، معلوم ہوتا ہے کہ اولیائے کرام کے اردو اور فارسی کے ملفوظات سامنے رکھ کر انہیں مرتّب کیا گیا ہے ۔ ان میں پیرِ طریقت اپنے مرید کے سوالات کا جواب دیتے نظر آتے ہیں ۔ یہ طریق کار اختیار کرکے شاعر تصوف کے بنیادی تصورات کا تجزیہ کرتا ہے اور اس طرح مختلف منازلِ سلوک کو بیان کر دیتا ہے ۔ جب شاعر اپنے مقصد کے زیرِ نظر یا اپنے میلانِ طبع کے مطابق کسی خاص منزلِ سلوک پر زور دیتا ہے تو قدرتی طور پر ان کتابوں میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے ۔ ان میں سے دو کتابوں کے مضامین کی فہرستیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں ۔ ان سے ازخود ظاہر ہو جائے گا کہ دونوں کو کس طرح مختلف انداز کے ساتھ مرتّب کیا گیا ہے ۔

شیخ چاند کا 'مطالب نامہ' یا 'شاہد ولہ پیر نامہ' کی فہرست مضامین یہ ہے : اس کا آغاز حمد سے ہوتا ہے (بند ۱۱) ۔ اس کے بعد پرستاوانہ ہے جو کتاب کے مطالب کی تمہید ہے ۔ اس کے بعد شاعر تخلیقِ کائنات کا ذکر کرتا ہے اور اس کا نام سرشت پارا ہے ۔ اس کے بعد اسلام کی پانچ برگزیدہ ہستیوں یعنی پاک پنجتن کا ذکر فقر و تصوف کے نقطۂ نگاہ

---

(۱) دیکھیے احمد شریف ; بنگلا صوفی ساہیتہ ، ڈھاکہ ۱۹۳۹ء ، ص ۵ - ۶ ۔

ہے کیا گیا ہے - پھر صوفی کے چند بنیادی اوصاف یعنی عشق ، عقل ، ہمت اور فکر کا بیان ہے اور اس کا عنوان ہے چار چیز - پھر گروتتوا ہے یعنی پیر و مرشد کی ضرورت - اس کے بعد من تتوا ہے جس کا مطلب ہے دل کا تمام امور سے تعلق - منزل تتوا میں راہ سلوک کی منازل ارتقا کا بیان ہے - اس میں شریعت ، معرفت ، طریقت اور حقیقت کا ذریعہ اختیار کیا گیا ہے - چندرا تتوا میں قمری مہینے کے وہ ایام بتائے گئے ہیں جو جنسی اختلاط کے لیے موزوں ہوتے ہیں - روگ تتوا میں بیماریوں اور ان کے علاج کے متعلق ہدایات ہیں - الج تتوا میں سلوک کی راہوں کا بیان ہے - شونتوا میں شفق کی تشریح تصوف کے نقطۂ نگاہ سے کی گئی ہے - اس کے بعد کا عنوان شپتادی ترسبھا شبھا ہے جس میں ہفتے کے مختلف ایام کی اچھی اور بری صفات کا ذکر ہے - پھر جتراتتوا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ سفر کے لیے مناسب دن کون سا ہے - طالع تتوا میں مختلف مناظر کے مختلف مقاصد کا بیان ہے - درویشی محل میں اولیائے کرام کے مختلف مقامات کا ذکر ہے - عبادت تتوا میں عبادت کی اہمیت واضح کی گئی ہے - تن وچار وجود انسانی کی اہمیت و حقیقت بتاتا ہے - ناری تتوا میں اندرونی رگوں اور ان کے افعال کا ذکر ہے - جن پراوچار میں پیدائش کا مطلب بیان کیا گیا ہے - سرلگرتتوا میں جنسی اختلاط کی اہمیت کا ذکر ہے - مریت تلکسمو آخری عنوان ہے اور اس میں موت اور اس کی حقیقت بیان کی گئی ہے -

حاجی محمد کے 'نور جمال' یا 'صورت نامے' کے مندرجات یہ ہیں : ابتدا میں حمد ہے اور پھر دیباچہ جس میں بتایا گیا ہے کہ کتاب لکھنے کا مقصد کیا ہے - اس کے بعد مصنف اپنے ضابطۂ کار کا ذکر کرتا ہے - اس کے بعد وہ ایمان اور قسمت (نصیب تتوا) کی حقیقت بیان کرتا ہے - اس کے بعد دعا ہے اور مومن کو نصیحت کی گئی ہے (مومنر پراتی نصیحت) - پھر عبادت ، زکوٰة ، غسل ، فرض اور توبہ کا مفہوم واضح کرنے کے بعد وہ چار منزلوں یعنی شریعت ، طریقت ، حقیقت اور معرفت کی تشریح کرکے مشاغلِ تصوف بیان کرتا ہے - اختتام پر دو فصلوں میں جسم انسانی (جن تتوا اور دیہاراسیہ) اور روح (آتما تتوا) کی حقیقت بیان کرتا ہے -

ظاہر ہے کہ ان تصنیفات میں ہیئت ترکیبی اور انداز بیان کی نوعیت کے سلسلے میں فیصلہ کن حیثیت راہ سلوک و معرفت کو حاصل تھی جس کے ذریعے روح اپنی ارضی منزل

سے بالاتر ہو کر نفس انسانی اور ذات باری تعالیٰ کے متعلق شعور کے آخری مقام تک رسائی حاصل کرتی ہے ۔

ان دو اقسام کے علاوہ مذہبی اور تاریخی مطالب پر مشتمل بیانیہ نظموں کی ایک اور قسم بھی اس دور میں ہماری نگاہوں کے سامنے آتی ہے ۔ سترھویں صدی کے سید سلطان اس قسم کی نظموں کے سب سے بڑے نمائندے ہیں ۔ ان کی تصنیف 'نوی ونگشا' بڑی ضخیم ہے جس میں انہوں نے تخلیقِ آدم سے لے کر روزِ قیامت تک کرۂ ارض پر انسان کی داستانِ حیات کو مفصل طور پر بیان کیا ہے ۔ پس ظاہر ہے کہ اس تصنیف کی ہیئت ترکیبی سوانح جیسی ہے ۔ ان تصنیفات میں انوکھا پن اس وقت پیدا ہو جاتا ہے جب ان میں ہندوؤں کے دیوتاؤں اور اوتار مثلاً رام اور کرشن کو بھی انبیاء کی فہرست میں شمار کیا جاتا ہے ۔ سید سلطان نے ویدوں کو بھی آسمانی کتابوں میں شامل کر لیا ہے اور کہا ہے کہ ان کا نزول حضرت آدمؑ کے ظہور سے پہلے ہوا تھا ۔ سید صاحب موصوف کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ انہوں نے عربی کی ایک کتاب کا ترجمہ بنگالی میں کیا تھا ، اس لیے عربی کی واحد کتاب جو غالباً فیضانِ روحانی کا باعث بنی ، صلابی کی 'قصص الانبیاء'[1] ہو سکتی ہے ۔ لیکن یہ باقاعدہ ترجمہ نہیں ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا ہندوؤں کے افکار اور ان کی تہذیب کے ساتھ رابطہ رہا تھا اور انہوں نے ذاتی تصرفات سے کام لے کر یہ کتاب تصنیف کی ۔ اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ تصنیفات کی یہ نوع عربی کی مذہبی بیانیہ کہانیوں اور مصنف کے ذاتی تصرفات کا ملغوبہ ہے ۔

علاوہ بریں اس دور میں تاریخی قسم کی ایسی بیانیہ نظمیں بڑی تعداد میں لکھی گئیں جن کا موضوع حضرت امام حسینؓ کی شہادت تھا ۔ ہم نے چوتھے باب میں اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس قسم کی نظمیں جو 'مقتول حسین' کے نام سے مشہور تھیں ، پہلے پہل اس سے پہلے دور میں لکھی گئی تھیں ۔ یہ امر بدیہی ہے کہ شیعہ اثرات میں اضافے اور مسلم بنگال میں ایرانی تہذیب کے اثرات کی بدولت عوام بھی شہادت کے اس واقعے اور محرّم کی تقریبات سے متاثر ہو چکے تھے ۔ اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ سید سلطان کے ایک پیروکار محمد خاں نے 'نوی ونگشا' کی ایک فصل مستقل جزو کے طور پر

---

(۱) شہید اللہ : بنگلا ساہتیر کتھا ، ص ۲۲۶ ۔

'مقتول حسینؑ' کے نام سے لکھی - عبد الحکیم کی 'کربلا'، غریب اللہ اور یعقوب کے 'جنگ نامے' اور حیات محمد کی 'محمد پروا' اسی روش کو جاری رکھتے ہوئے بعد میں اٹھارھویں صدی میں تصنیف ہوئیں - پہلے ان نظموں میں جنگِ کربلا اور حضرت امام حسینؓ کے خاندان کی مصائب کے متعلق طویل بیانیہ فصلیں ہوا کرتی تھیں اور اختتام پر ایک لمبی فصل ہوتی تھی جس میں طویل مراثی ہوا کرتے تھے -

تصنیفات کی ان انواع کے علاوہ اس دور میں رومانوی داستانوں اور وجے کاویا قسم کی نظموں کو بھی جاری رکھا گیا اور ان سے ادبی ثروت میں اضافہ ہوا -

موضوعات سے متعلق روایات

اس دور میں غیر تقلیدی تصوف شروع ہوا - منظوم مذہبی تبلیغات کے ذریعے اصلاح کی کوشش عمل میں آئی - ہندوؤں کی تحریکِ احیاء کا مقابلہ اس طرح ہوا کہ انسان اور معاشرۂ انسانی کے ارتقاء کی تشریح کرتے ہوئے ایک جدید متصوفانہ اور تاریخی نقطۂ نگاہ اختیار کیا گیا - پھر اس دور میں ہم رومان سے وابستگی اور وشنومت کے اثرات کو بھی دیکھتے ہیں - ان تمام نے مل کر چند ایسے بنیادی موضوعات پر زور دیا جن کے متعلق شعراء بار بار نغمہ سنج ہوا کرتے تھے - ان تمام تصنیفات کے مطالعے سے قاری مجبوراً یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ چند فاضل اور ماہرِ فن شعراء کو چھوڑ کر حتیٰ کہ سید سلطان کے پایے کا شاعر بھی سنی سنائی باتوں، عقائد اسلام کے خلاف بلکہ بالکل غیر تقلیدی تعبیرات اور لوک کہانیوں پر انحصار رکھتا ہے - وجے کاویا قسم کی نظموں، مہمات کی داستانوں اور جن پری کے مافوق الفطرت افسانوں کے متعلق ہماری یہ بات تو حرف بحرف صحیح ہے - اگر ہم اس دور کے بنگالی ادب پر اجمالی نگاہ ڈالیں تو اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ ہندو کیا اور مسلمان کیا، تمام شعراء ادب کی حدود میں عوامی اعتقادات، عوامی اساطیر اور لوک گیتوں کو برابر شامل کر رہے تھے - اگر ہم فارسی اور عربی میں راسخ الاعتقاد مصنفین کی لکھی ہوئی تصنیفات کا مقابلہ ان تعلیمات سے کریں جو مذکورہ بالا خانقاہوں اور مدرسوں میں جاری تھیں تو وہ فرق واضح طور پر ہماری نگاہوں کے سامنے موجود ہوتا ہے جو عشق، معجزات و کرامات، مافوق الفطرت مہمات اور

ماورائے عقل طور طریقوں کے متعلق مہذب اور راسخ العقیدہ معاشرے کے افکار اور عوام کے خیالات میں پایا جاتا تھا ۔ اس سے مزید پتا چلتا ہے کہ ہندو معاشرے کا اثر مسلم معاشرے پر بہت گہرا تھا ۔ اس کے ساتھ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ علاول جیسے مذہب پرست اور فاضل شعراء کے فیضان کے سر چشمے مختلف تھے اور وہ کوشش کیا کرتے تھے کہ ہندوؤں کی زندگی اور تہذیب سے تعلق رکھنے والی کہانیوں کی تعبیر اسلامی رنگ میں کریں ۔ وہ اس بات کو بھی اچھی طرح سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کا مہذب اور تعلیم یافتہ طبقہ فارسی ، عربی یا ہندی زبان کو بخوبی جانتا ہے اور ان زبانوں میں کہے ہوئے اشعار سے بوجوہ احسن لطف اندوز[1] ہو سکتا ہے ۔ اس لیے بنگالی میں شعر کہتے ہوئے وہ صرف عوام کو مخاطب کرتے تھے ۔ تعلیم یافتہ اسلامی معاشرے سے انہیں چنداں سروکار نہیں ہوتا تھا ۔ اس بنا پر علاول کہتا ہے کہ اسے 'پدماوتی بنگالی' کاویا میں نظم کرنے کے لیے اس لیے کہا گیا تھا کہ اس سے عربی ، فارسی یا ہندوستانی سے نابلد عوام کے ذوق کی تسکین ہوگی ۔ آگے جا کر علاول کہتا ہے کہ دولت قاضی کے 'لور چندرانی' تصنیف کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی ۔ اس لیے یہ کہنا بجا ہے کہ صرف اس قسم کے قارئین کے لیے منظوم ہدایات تصنیف ہوتی تھیں ۔ علاوہ بریں چونکہ عوام غیر معمولی مہمات اور معجزانہ کارناموں کے بڑے دلدادہ ہوتے ہیں اس لیے ان کے اس شوق کو پورا کرنے کے لیے شعراء غیر حقیقی ، مثالی اور حیرت انگیز حکایات رومانی نظموں اور 'حنفیہ و کیرا پاری' جیسی وجے کاویوں میں بیان کیا کرتے تھے ۔ تاہم علاول اور دولت قاضی کی تحریرات اور 'حنفیہ و کیرا پاری' جیسی تصنیفات کے درمیان اختلاف کی ایک لمبی چوڑی خلیج موجود

---

(۱) سید علی احسن ۔ پدماوتی، جلد اول ، ڈھاکہ ، ۱۹۶۸ء ، ص ۴ ، ۵ ۔ علاول کہتا ہے کہ ماگن ٹھاکر نے اسے کہا :

''پدماوتی ہندوستانی میں لکھی گئی ہے لیکن روسنگ کے لوگ یہ زبان نہیں سمجھتے اگر اسے ابیات میں تصنیف کیا جائے تو ان کی خواہش پوری ہو جائے گی ۔ جس طرح کہ جنرل اشرف خاں کی فرمائش پر دولت قاضی نے اپنی چاند رانی لکھی ۔ آپ میرے کہنے پر پدماوتی لکھیں ۔ میں اس کی بات بڑے احترام اور توجہ کے ساتھ سنتا رہا اور وعدہ کیا کہ یہ بیانیہ نظم لکھوں گا ۔''

ہے ۔ اول الذکر مصنّفین کا اسلوب اور ان کی مہارت ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ ان کے سامنے تعلیم یافتہ قارئین تھے ۔ لیکن دوسری قسم کے مصنّف ہمیشہ کوشش کیا کرتے تھے کہ عوام کو مطمئن کریں ۔ بنابریں موضوعات سے متعلق جو روایات پیدا ہوئیں انہیں چار عنوانات کے تحت تقسیم کیا جا سکتا ہے :

(الف) مذہب ۔

(ب) رومان اور مہم جوئی ۔

(ج) زندگی اور تہذیب کی تعبیر متصوفانہ اور مابعد الطبیعاتی انداز میں ۔

(د) عوامی گیت ۔

تاہم ان مصنّفین نے یہ موضوعات خود اختراع نہیں کیے تھے ۔ یہ انہوں نے زیادہ تر غیر ملکی منابع سے حاصل کیے تھے ۔

مآخذ و منابع : تصرفات اور ان کا اثر

جیسا کہ ان نظموں کے لکھنے والوں کا اپنا دعویٰ ہے ، ان کی ایک مشترکہ خصوصیت ان کے مآخذ کے متعلق ہے ۔ وہ قطعاً اُپج کے دعویدار نہیں ۔ انہوں نے اپنی تصنیفات میں ہمیشہ اقرار کیا کہ یہ واقعہ یہ کیفیت یا یہ انہوں نے موضوع فلاں کتاب میں دیکھا ۔[1] کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے ان کا مقصد فارسی ، عربی یا ہندی کی تحریرات کی طرف اشارہ کرنا ہوتا تھا ۔ اس لیے یہ سارا ادب کسی فارسی ، عربی یا ہندی کی کتاب کا ترجمہ ہے یا ایسی ہی کسی کتاب میں تصرف کا نتیجہ ہے ۔ اس سلسلے میں مختلف لوگوں نے تحقیقات کی ہے اور پتا چلا ہے کہ اپنے مآخذ کے متعلق شعراء کا یہ دعویٰ بے بنیاد نہیں ۔ تاہم بعض اوقات یہ معلوم کرنا سخت مشکل ہو جاتا ہے کہ اس ترجمے یا تصرف کا تعلق فارسی کے مآخذ سے ہے یا ہندی اور اُردو کے مآخذ سے ۔ لیکن ان دو مآخذ سے عام

---

(۱) عہد وسطیٰ کے بنگالی ادیبوں کی یہ عادت ہے کہ اصل کتاب یا اس کے مصنف کا نام نہیں لیتے ۔ وہ ہمیشہ کہتے ہیں کہ ایک کتاب میں دیکھا ۔ غالباً ان کا خیال ہوتا ہے کہ اس طرح ان کا اپنا وقار بڑھتا ہے ۔

طور پر استفادہ کیا گیا ہے : آردو ہندی اور فارسی ۔ لیکن سید سلطان جیسے بعض اہلِ قلم نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ انہوں نے عربی[1] کی تصنیفات سے فیضان حاصل کیا ہے ۔

ایسا نظر آتا ہے کہ تعلیم یافتہ حلقوں اور دربار میں ہندی زبان بڑی مقبول رہی ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان شعراء نے ہندی کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا یا تصرف کر کے ان کے مطالب کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالا ۔ اس سلسلے کے اولیں صاحبِ قلم محمد کبیر ہیں جنہوں نے منجھن[2] کی ہندی میں لکھی ہوئی 'مادھومالتی' کا بنگالی ترجمہ کیا ۔ البتہ یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا اصلی ماخذ 'مادھومالتی' کا فارسی والا نسخہ تھا یا ہندی والا ، کیونکہ انہوں نے ان دونوں کا ذکر کیا ہے ۔ لیکن ڈاکٹر شہید اللہ نے ثابت کیا ہے کہ فارسی میں 'مادھومالتی' بعد میں تصنیف ہوئی ہے ۔ بعد کے اہلِ قلم میں بھی یہ موضوع بڑا مقبول رہا ہے ۔ بعد کے دور میں ہمیں 'مادھومالتی' کے پانچ[3] مختلف ترجمے

---

(۱) اپنی کتاب نوی ونگشا کا اصل ماخذ بیان کرتے ہوئے سید سلطان کہتا ہے :

''کوندرا نے اپنی سہادھارت جنرل پراگل خان کی فرمائش پر لکھی ۔ ہر ہندو اور مسلم گھرانے میں وہ کتاب لطف سے پڑھی جاتی ہے ۔ کوئی بھی خدا یا اس کے رسول کا خیال دل میں نہیں لاتا ۔ اب سال ۹۹۰ ہجری تک اس حقیقت کا ذکر کسی نے دیسی بھاشا میں نہیں کیا ۔ عربی اور فارسی میں بہت سی کتابیں ہیں جو عالم تو سمجھ سکتے ہیں مگر بے علم نہیں پڑھ سکتے ۔ اس بات کا میرے دل میں بڑا رنج پیدا ہوا اور میں نے فیصلہ کیا کہ اپنے پیغمبر صلعم کے حالات مفصل بیان کروں گا ۔ لوگو! نوی ونگشا کو توجہ سے سنو ۔ یہ عربی میں تھی میں نے اسے ہندی میں ترجمہ کیا ہے اور بنگالیوں کے سمجھنے کے لیے اسے 'پرجوش انداز میں لکھا ہے ۔'' (بحوالہ' مسلم بنگلا ساہتیہ از ڈاکٹر انعام الحق)

(۲) اس وقت تک جو معلومات اکٹھی ہو چکی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ مدھومالتی کی کہانی کا پہلا مصنّف منجھن تھا ۔ دیکھیے :

ایس ۔ اے ۔ احسن : پدماوتی ، جلد اول ، ساتواں باب ، ۹۱-۱۰۸ ۔

سید علی احسن نے اندرونی شہادت کی بنا پر ثابت کیا ہے کہ منجھن نے حمد باری تعالیٰ اور نعت رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لکھی ہے اور یہ کہ منجھن مسلمان تھا ۔

(۳) احمد شریف بنگالی میں مدھومالتی کے مختلف نسخوں کا حوالہ دیتا ہے :

(الف) سب سے پرانی محمد کبیر کی تصنیف ہے ۔ اس نے منجھن کے ہندی کے اصل

(باقی اگلے صفحے پر)

ملتے ہیں ۔ شاکر محمود نے اس کا ترجمہ فارسی سے ۱۷۸۰ء میں کیا ۔ سید حمزہ نے یقیناً کسی ہندی نسخے پر انحصار کرکے اسے ۱۷۸۸ء میں لکھا ۔ ۱۸۰۰ء کے بعد چوہڑ شاعر ، گوپی موہن داس ، جبید علی اور نور محمد نے اس کے چار مختلف ترجمے کیے ۔ ایک اور مقبول موضوع لور چند رانی تھا ۔ ہندی، کے شاعر سادھن نے رومان 'مے نسات' لکھی اور اس کی بنیاد محبت کی ایک لوک، کہانی[1] پر رکھی ۔ علاول کے معاصر دولت قاضی نے یہ نظم ۱۶۵۹ء میں تصنیف کی ۔ وہ اسے مکمل کرنے سے پہلے فوت ہو گیا ۔ اس لیے علاول نے اس کی تکمیل کی ۔ دولت قاضی دیباچے میں لکھتا ہے کہ چونکہ کوئی شخص گوہری بھاشا سمجھ نہیں سکتا تھا اس لیے اراکان کے بادشاہ تھیری دادھرما کے درباری اشرف خاں نے اس سے درخواست کی کہ وہ اسے دیسی بھاشا میں ترجمہ کرے اور اس کے لیے پنچلی آہنگ[2] استعمال میں لائے ۔ اسی طرح 'مریغاوتی' ایک اور موضوع تھا جو

نسخے سے ۹۹۷ھ (۱۵۸۸ء) میں نہ بصرف ترجمہ کیا ۔

(ب) اس کے بعد ۱۷۸۰ء میں رنگ پور کے شاکر محمد نے مدھومالتی کے ایک فارسی نسخے سے ترجمہ کیا ۔

(ج) اس کے بعد سید حمزہ نے ۱۷۸۸ء میں ایک نسخہ تیار کیا ۔

(د) اس کے بعد چوہڑ نے ۔

(ہ) پھر گوپی موہن داس نے ۔

(و) پھر جبید علی نے ۔

(ز) پھر نور محمد نے ۔

آخری چار ۱۸۰۰ء کے بعد تصنیف ہوئے ۔ دیکھیے احمد شریف ، محمد کبیر کی مدھومالتی کا تعارف ، مطبوعہ ڈھاکہ ۔

(۱) ڈاکٹر شہید اللہ کی محولہ بالا کتاب ، ص ۱۸۱ ۔

(۲) ایضاً ۔ دولت قاضی لکھتا ہے اسے بتایا گیا کہ :

''سادھن نے یہ دوہا ٹھیٹھ میں لکھا ۔ اس گوہری زبان کو کوئی نہیں سمجھتا اس لیے اس کہانی کو دیسی بھاشا میں لکھو جس کا آہنگ پنچلی ہو تا کہ ہر ایک اس سے لطف اندوز ہو سکے ۔''

دولت قاضی نے یہ درخواست منظور کر لی اور اپنی موئینہ بھاوتی پنچلی آہنگ میں تصنیف کی ۔

مسلمان[1] اہلِ قلم نے اختیار کیا - اس کا ماخذ ہندی کی 'مریغاوتی' تھا جو کہانی قطبن نے ۱۵۰۳ء میں تصنیف کی تھی - ڈاکٹر شہید اللہ نے کہا ہے کہ اس کہانی کا اصلی 'ماخذ پری ونگشا' ہے جو بھاونیدا نے سترھویں صدی کے آغاز میں لکھی تھی - محمد مقیم نے اس کی نقل اٹھارھویں صدی[2] میں اتاری - تاہم ترجمے اور تصرف کے میدان میں سب سے مشہور کارنامہ شاعر علاول کا ہے جو بیک وقت سنسکرت ، عربی ، فارسی ، ہندی اور بنگالی زبانوں پر عبور رکھتا تھا - اس نے ملک محمد جائسی کی اودھی زبان میں ۱۵۳۰ء کی تصنیف 'پدماوتی' کو لے کر ترجمہ اور تصرف کیا - ایک شخص مقام خاطور اراکان کے بادشاہ خادومنتار کا درباری تھا - اس کی درخواست پر علاول نے اپنی یہ مشہو نظم تصنیف[3] کی - اس ترجمے کا سب سے زیادہ معنی خیز پہلو یہ ہے کہ علاول نے اس داستان کو مکمل طور پر از سرِ نو تخلیق کیا ہے - بنابریں علاول کی نظم کو ہم محض ترجمہ نہیں کہہ سکتے - اس میں اضافے ہیں ، تصرفات ہیں ، متروکات ہیں ، جدید تعبیر و ترکیب ہے اور انجام کار یہ کاملاً ایک نئی تخلیق و تصنیف نظر آتی ہے - اس نقطۂ نگاہ سے اسے ایک طبع زاد نظم کہنا چاہیے - بعد کی صدیوں میں بھی ہندی یا اُردو سے ترجمے کا یہ رجحان بدستور جاری رہا - یہاں میر حسن دہلوی کی 'بے نظیر بدرمنیر[4]' کا ذکر بیجا نہیں ہوگا ، جو انہوں نے ۸۵-۱۷۸۴ء میں اُردو میں تصنیف کی تھی - اس کا ترجمہ سید محمد ناصر نے اٹھارھویں صدی کے آخری سالوں میں کیا اور قمر الدین نے بیسویں صدی کی ابتدا میں اسے دوبارہ ترجمہ کیا -

اس دور میں ایک اور اہم ماخذ فارسی زبان کا ادب تھا - ہم نے ایک پچھلے باب میں اس امر کا ذکر کیا ہے کہ کس طرح پٹھانوں کے عہد میں شاہ محمد صغیر نے 'یوسف زلیخا' تصنیف کی - شاہ صاحب نے کہا ہے کہ میں نے فارسی کی ایک نظم کا ترجمہ کیا ہے - 'یوسف زلیخا' کا دوسرا ترجمہ عبدالحکیم نے کیا - اس کا دعویٰ تھا کہ اس نے کہانی مُلاّ جامی کی فارسی نظم سے لی ہے اور پھر اس کا ترجمہ بنگالی میں

---

(۱) ڈاکٹر شہید اللہ کی محولہ بالا کتاب ، ص ۱۸۳ -

(۲) ایضاً ، ص ۱۸۶ - ۱۸۷ -

(۳) سید علی احسن پدماوتی ، جلد اول ، ڈھاکہ ۱۹۶۸ء ، ص ۴ - ۵ -

(۴) ڈاکٹر شہید اللہ کی محولہ بالا کتاب ، ص ۲۲۴ -

کیا ہے ۔ ڈاکٹر انعام الحق کے خیال کے مطابق وہ ۱۶۲۰ء اور ۱۶۹۰ء کے درمیان زندہ[1] تھا ۔ اسلامی دنیا میں 'لیلیٰ مجنوں' کا موضوع بھی بڑا مقبول تھا ۔ فارسی کے دس شعرا نے اس موضوع[2] پر نظمیں لکھیں ۔ ان میں نظامی ، امیر خسرو ، جامی اور ہاتفی خاص طور پر مشہور ہیں ۔ ہم نے پچھلے باب میں دیکھا ہے کہ دولت قاضی بہرام خاں نے اپنی 'لیلیٰ مجنوں' ان نظموں کے ترجمے کے طور پر نہیں لکھی تھی بلکہ اس نے ان سے صرف فیضان حاصل کیا تھا ۔ اس نے ساری نظم کو اپنے طور در ماحول کے مطابق ڈھالا اور جذباتی فضا بھی ایسی ہی قائم کی ۔ اسی لیے یہ کہانی ایک بنگالی کی داستانِ محبت بن گئی ہے ۔ اس کے بعد علاول وہ اہم شاعر ہے جو فارسی منابع پر انحصار کیا کرتا تھا ۔ اور جس کی تصنیفات اپنے فارسی مآخذ سے بڑی مشابہت رکھتی ہیں ۔ اس نے دکن کے شاعر غوّاصی کی فارسی نظم 'سیف الملوک[3] بدیع الجمال' کا ترجمہ کیا ۔ علاول نے یہ نظم ۱۶۸۰ء میں مکمل کی ۔ اس نے نظامی کی 'ہفت پیکر' کا ۱۶۶۱ء میں اور یوسف گدا کی مذہبی نظم 'تحفہ' کا ۱۶۶۴ء میں ترجمہ کیا ۔[4] نظامی کے 'سکندر نامے' سے بھی وہ متاثر ہؤا اور اس کا ترجمہ اس نے ۱۶۷۲ء میں کرنا شروع کیا ۔ اسلامی دنیا میں امیر حمزہ کو اساطیری حیثیت حاصل ہو گئی تھی ۔ اس لیے ان کے متعلق عبدالنبی نے ایک طویل نظم ۸۴ - ۱۶۸۶ء میں لکھی جو اسّی ابواب پر مشتمل تھی ۔ 'گل بکاولی' کی کہانی بھی بنگالی میں بڑی مقبول ہو گئی تھی ۔ نوازش خاں متوفی ۱۶۷۵ء پہلا شخص تھا جس نے اس نام کی عزت اللہ[5] کی فارسی نظم کا بنگالی میں ترجمہ کیا ۔ اس کے بعد محمد مقیم نے اسی

---

(۱) مسلم بنگلا ساہتیہ ، ص ۲۰۵ - ۲۰۷ -

(۲) ڈاکٹر شہید اللہ کی محولہ بالا کتاب ، ص ۲۲۴ -

(۳) ایضاً ، ص ۲۴۳ -

(۴) ایضاً -

(۵) نوازش خاں کی تخلیق پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے :
رضیہ سلطان : مقالہ نوازش خاں و گل بکاولی کاویا ۔ بنگلا اکادیمی پتریکا ، ۱۹۶۵ء ، نمبر ۲ ، ڈھاکہ ، ص ۳۷ - ۶۵ -
اس نے اس کہانی کے مندرجہ ذیل نو مختلف نسخے دریافت کیے ہیں:
(الف) گل بکاولی - (نظم) از نوازش خاں - اٹھارھویں صدی عیسوی کا آغاز -

(باقی اگلے صفحے پر)

داستان محبت کا ترجمہ از سر نو اٹھارھویں صدی کے اواخر میں کیا۔

جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے ، بنگالی کے مسلمان شعراء نے عربی زبان سے چنداں استفادہ نہیں کیا اور اس کی وجہ اغلباً یہ تھی کہ فارسی کا رواج عام تھا۔ اس دور میں سید سلطان واحد شخص ہے جو اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اپنی 'نظم نوی ونگشا' لکھتے ہوئے اس نے صلابی کی 'قصص الانبیاء' کو سامنے رکھا ہے۔

ان ترجموں اور تصرفات سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ اس دور میں بنگالی مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کا دائرہ دور دور تک پھیلا ہؤا تھا۔ شعراء نے اپنے آپ کو صرف اپنی ملکی حدود کا پابند نہیں کر لیا تھا بلکہ وہ غیر ملکی منابع سے بھی فیضان حاصل کر کے اپنی زبان ، اپنے ادب اور اپنی ثقافت کی ثروت کو بڑھاتے تھے۔ ان میں سے سب سے زیادہ اہم ہندی ، اردو اور فارسی زبانوں کے منابع تھے۔

اس بات سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ شعراء غیر ملکی تہذیب و ثقافت کی نقالی کر رہے تھے۔ ہندی ، اردو اور فارسی کی منظومات کا بنگالی زبان میں ترجمہ صرف اس لیے کیا جا رہا تھا کہ غیر ملکی اور مقامی عناصر کے امتزاج سے بنگالی تصنیفات کی قدر و قیمت میں اضافہ کیا جائے۔ اس طرح شعراء جذباتی لحاظ سے اپنے قارئین کو بآسانی وسیع تر فضاؤں میں لے جاتے اور ان کے اذہان کو تمام اسلامی دنیا کی سیر کے قابل بنا دیتے تھے۔ ساتھ ہی انہوں نے بیان کردہ کہانیوں کو بنگال کے ماحول سے ہم آہنگ بنا کر ان کے کرداروں کو بنگالیوں کے احساسات و جذبات کے لیے بھی زیادہ قابل قبول

(ب) گل بکاولی ، از محمد مقیم ، اٹھارھویں صدی کے آخری سال۔

(ج) ایضاً ، از محمد علی۔

(د) گل بکاولی و تاجل کمار پوتھی از منشی ارادت علی یا ارادت اللہ۔

(ہ) گل بکاولی از اماچرن مترا و ہران کرشنا مترا۔

(و) ایضاً از کدارناتھ گنگوپادھی۔

(ز) ایضاً (نثر) از وجے ناتھ مکھو پادھی۔

(ح) ایضاً (نثر) از مالک میا۔

(ط) ایضاً (نثر) از سید عبدالمنان۔

بنا ڈالا ۔ ظاہر ہے اسلام اور اسلامی تہذیب نے مسلمان اہلِ قلم کے فکر کو ایک خاص منہاج پر ڈال دیا تھا ۔ اسی لیے وہ بڑے وسیع المشرب تھے اور بڑے اعتماد کے ساتھ ہندوؤں کی تہذیب اور زندگی سے بھی داستانوں کا انتخاب کر لیا کرتے تھے ۔

۲۔ مذہب : انداز فکر اور اقدار پر اثر

ہم نے پیشتر ازیں پٹھانوں کے عہد کے متعلق سابقہ باب میں (چوتھا باب) دیکھا ہے کہ اس سارے عہد کی ادبی تخلیقات راسخ العقیدہ لوگوں کے اس خیال سے بڑی متاثر ہوئیں کہ بنگالی ہرگز اس قابل نہیں ہے کہ اسے دینی تعلیمات کی اشاعت کے لیے استعمال کیا جائے ۔ پٹھانوں کے عہد میں اہلِ قلم کو ثابت کرنا پڑا کہ تبلیغِ اسلام کے لیے بنگالی کو کامیابی سے استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ یہی وہ دور تھا جب مسلمانوں کی تہذیب یہاں پھیل رہی تھی ، لہٰذا شاعری کو قومی مقاصد کی تکمیل کے لیے بروئے کار آنا پڑا ، ورنہ اسے لازماً ہدفِ ملامت بننا پڑتا ۔ شاعری نہ خدمت تین مختلف طریقوں سے انجام دے سکتی تھی ۔ پہلی اور سب سے اہم بات یہ تھی کہ ہر قسم کی نظموں میں ، خواہ وہ رومانی تھیں یا تاریخی اور مذہبی ، اخلاقِ اسلامی کو اعمالِ انسانی کے لیے بنیادی معیار ٹھہرایا گیا ۔ پس مذہب ہی تمام اہلِ قلم کو بنیادی اخلاقی اقدار مہیا کرتا تھا ۔ خواہ وہ دولت قاضی کی 'لور چاند رانی' کی طرح ہندوؤں کے اساطیر یا ہندوؤں کی زندگی اور تہذیب سے ماخوذ کہانیوں کو ہی استعمال میں کیوں نہ لاتے ، اسلامی معاییر کو وہ ضرور قائم رکھتے تھے ۔ لہٰذا اگرچہ رومانوی بیانیہ کہانیاں بنیادی طور پر مذہبی نوعیت کی نہیں ہوتی تھیں ، انہیں اسلامی اقدار مذہب ہی عطا کرتا تھا اور مختلف کردار پیش کرتے ہوئے یا واقعات بیان کرتے ہوئے اہلِ قلم کے زاویہ نگاہ کا فیصلہ بھی مذہب ہی کیا کرتا تھا ۔ اسی لیے تمام رومانوی بیانیہ کہانیوں میں عفت اور عصمت کو بڑا سراہا گیا ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ محبت کا انجام بہرصورت مناکحت کی صورت میں ہو ۔ جہاں شادی نہیں ہو سکتی تھی وہاں قربِ جسمانی پرملامت کی جاتی تھی ۔ لیکن دولت قاضی نے جرأت مندی سے کام لے کر شادی کے بغیر قربِ جسمانی کی بھی حمایت کی ہے ۔ اپنی اسی بات کو وہ اس طرح حق بجانب ثابت کرتا ہے کہ ایک نامرد بالشتیے سے چاند رانی کی شادی بالکل غیر فطری تھی اور اسے ٹوٹنا ہی چاہیے تھا ۔ خاوند کا نامرد ہونا ظاہر کرتا ہے کہ چاند رانی کی دوشیزگی بحال تھی ۔ اس لیے

چاند رانی اور لور کا قربِ جسمانی حقیقی معنوں میں قانونِ عفت کی مخالفت نہیں تھا ۔ وہ تو ایک شیطانی طاقت کی گرفت سے اپنے آپ کو آزاد کرا رہی تھی ۔ اس لیے مصنف دکھاتا ہے کہ انصاف پر مبنی ایک لڑائی میں خاوند مارا جاتا ہے ۔ ستی مینا نے ہر قسم کی ترغیبات کا مقابلہ کیا ۔ عفت اور محبت میں ثابت قدمی کے یہی اصول 'پدماوتی' میں بھی نظر آتے ہیں ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جسمانی قسم کی محبت کے جذبات بالکل نکال دیے گئے تھے ۔ جسمانی اور نفسانی قسم کے تعلق کا ذکر ہمیشہ اس طرح کیا جاتا تھا کہ مذہب نے نکاح کے ذریعے اس پر مہر ثبت کر دی ہے ۔ علاوہ اسی لیے رتنا سین اور پدماوتی کے جنسی ملاپ کا ذکر مفصل طور پر کرتا ہے اور ظاہر کرتا ہے کہ شادی کی تکمیل کا یہ قدرتی طریقہ ہے اور ہر جگہ اس پر عمل کیا جاتا ہے ۔

چونکہ ان اہلِ قلم کے انداز فکر کا تعین مذہب نے کیا تھا اس لیے معجزات پر بھی ان کا ایمان تھا ۔ اولیائے کرام اور ان کی غیر معمولی کرامات پر ان کا اعتقاد تھا اور خداوند تعالیٰ کے قادر مطلق ، عادل اور رحیم و کریم ہونے پر بھی ان کا پختہ یقین تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عہدِ وسطیٰ کی بیانیہ نظمیں معجزانہ کارناموں سے بھری پڑی ہیں اور ان کا خاتمہ انجام کار صداقت اور انصاف کی فتح پر ہوتا ہے ۔ رتنا سین کے مارے جانے کی وجہ یہی ہے ، پدماوتی اسی لیے چتا میں جل کر راکھ ہو گئی اور علاء الدین اسے حاصل نہ کر سکا ۔ پس ہم دیکھتے ہیں کہ عہدِ وسطیٰ میں مختلف اصناف کی تمام تحریرات مذہبی اندازِ فکر سے متاثر ہوئی ہیں ۔ دوسرے الفاظ میں موضوع خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوتا تھا اور رومانوی بیانیہ نظمیں تھیں یا تاریخی کہانیاں ، اساطیری داستانیں تھیں یا دینی تصورات کا بیان ، مذہب ہی انسانی معاییر کی بنیاد تھا ۔

۳- رومانوی بیانیہ نظمیں

ہم نے پیشتر ازیں دیکھا ہے کہ پٹھانوں کے دور میں مسلمان اہلِ قلم ہی نے پہلے پہل رومانوی بیانیہ نظمیں لکھنی شروع کی تھیں اور ان میں ان کا مقصد پند و موعظت نہیں ہوتا تھا ۔ لاریب انسانی اقدار کے معاییر مذہب ہی کے عطا کردہ تھے لیکن مسلمان ادیبوں نے کبھی بھی ان بیانیہ نظموں کے ذریعے اپنے مذہب کی تبلیغ نہیں کی ۔ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا تھا کہ اہم انسانی مہیجات کی توضیح کریں ۔ ان عمومی اقدار کے ذریعے وہ

زندگی کے متعلق کوئی معقول نظریہ قائم کرنے کی صلاحیت حاصل کرتے تھے - یہ ایسا نظریہ تھا جس میں دوسرے بنی نوع انسان بھی ان کے ساتھ شریک تھے - اس طرح نیک و بد کا ایسا معیار پیش کیا جاتا تھا جو ہر جگہ تسلیم کیا جا چکا تھا اور جس پر کوئی معترض نہیں ہوتا تھا - ان مسلمان ادیبوں کے برخلاف ہندو اہلِ قلم اس بات کی کوشش کیا کرتے تھے کہ لوگوں سے منوائیں کہ دیوی دیوتا بڑے با اختیار ہوتے ہیں - ان اہلِ قلم کے دلوں میں انسانی خوبیوں اور معاشرتی ثبات و استقلال کے متعلق شکوک و شبہات پائے جاتے تھے - قدرتی طور پر ان کا رجحانِ طبع زیادہ تر اس طرف ہوتا تھا کہ ہندو معاشرے میں دیوی دیوتاؤں کے اختیارات کے متعلق از سرِ نو اعتقاد پیدا کریں اور بتائیں کہ انسانی زندگی پر ان کا بے پناہ اثر ہوتا ہے - اس لیے بنگالی کے ہندو شعراء کا تعلق سنسکرت شاعری کی ان روایات سے بالکل منقطع ہو کر رہ گیا جس میں انسانی زندگی کا صحیح مرقع پیش کیا گیا ہے - حتیٰ کہ اپ بھرنس میں بھی ہمیں رومان انگیز نظموں کا ثبوت ملتا ہے - لوک ادب میں محبت کا موضوع ایک ایسے عوامی شاعر کا وجود ضروری قرار دیتا تھا جس کے پاس منظوم تحریرات کے لیے بڑا دلچسپ اور پُر لطف مواد ہو - لیکن یہ مسلمان اہلِ قلم ہی تھے جنھوں نے شعر و شاعری میں انسانی عنصر کا احیاء کیا - مسلمان شعراء نے فارسی اور ہندی کے رومانوں سے فیضان حاصل کیا - بنا بریں پٹھانوں کے دور میں دولت وزیر بہرام خاں اور شاہ محمد صغیر نے جو روایت قائم کی وہ دولت قاضی اور علاول کی عظیم منظومات کی صورت میں بار آور ہوئی -

ان دونوں شعراء کے ہاں مسلمان اہلِ قلم کی لکھی ہوئی رومانوی بیانیہ نظموں کی اس مشترکہ خوبی کا بھی اظہار ہؤا ہے کہ مذہب وسیع تر انسانی پہلو کا حامل ہے - جیسا کہ پیشتر ازیں اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے ، یہ دونوں شاعر اپنے افکار و خیالات اور افتادِ طبع کے لحاظ سے پکے مسلمان تھے - اس کے باوجود انھوں نے ہندوؤں کی تہذیب اور زندگی سے اپنی رومانوی بیانیہ نظموں کے لیے موضوعات انتخاب کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس نہ کی - لازماً انھوں نے ایسے حالات و واقعات بیان کیے جو اس دور کے ہندو معاشرے سے گہرا تعلق رکھتے تھے - ان کے بیانات کی صداقت اور ان کے اظہار و ابلاغ کی اثر انگیزی اور موزونیت اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے کہ یہ دونوں شاعر بڑے

وسیع القلب تھے اور انہیں یقین تھا کہ ایسا کرتے ہوئے ان کے ایمان کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہوتا اور نہ ہی ان کے قارئین ان کی بابت کسی مغالطے میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ ایک مختلف معاشرتی اور ثقافتی نظام سے آزادانہ رابطہ قائم کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ علاول جیسے شخص نے اپنی رومانوی بیانیہ نظموں کی تعبیر متصوفانہ رموز کے ذریعے کی۔ یہاں ہم پھر ایک ایسے رجحان سے دو چار ہوتے ہیں جو ہم نے گزشتہ دور میں شاہ محمد صغیر اور دولت وزیر بہرام خان کے یہاں دیکھا تھا۔ علاول اپنی جگہ پر جائسی کی متصوفانہ تعبیر سے متاثر ہوا تھا۔ جائسی[1] نے اپنی تمام نظم میں پدماوتی کو انسانی روح کا قائم مقام قرار دیا تھا اور شاہ رتنا سین 'دل'، رگھوچیتن 'شیطان' اور علاء الدین 'مایا' کی علامت تھا۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی تصوف اور ہندو یوگ میں ذرا وسیع تر نقطہ نگاہ سے جو مشترک روحانی اساس پائی جاتی ہے اور جس کی تشریح اور توضیح اس دور میں داراشکوہ کے ساتھ متعدد مسلمان صوفیوں اور ہندو یوگیوں نے بھی کی تھی اس نے تصوف کے معتقد اہلِ قلم کے لیے آسانی پیدا کر دی کہ ہندو اور مسلم کے امتیازات سے بالاتر ہو کر ان تمام آفاق میں کامل آزادی کے ساتھ حرکت کریں جہاں جہاں انسان کو دسترس حاصل ہے۔

اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ جو ادب سولھویں اور سترھویں صدیوں میں پیدا ہوا،

---

(۱) اپنی کہانی کے اختتام پر جائسی کہتا ہے :

''میں نے اہلِ قلم سے اس کہانی کا اصلی مطلب پوچھا۔ انہوں نے مجھے بتایا کہ کائنات کے کل چودہ جہان انسانی جسم کے اندر موجود ہیں۔ ہم نے اسی لیے اس جسم کو چتوڑ قرار دیا ہے۔ قلب کو بادشاہ کہا ہے، دل کو شنگھل اور عقل کو پدمنی۔ شوق گرو ہے یعنی استاد یا ادیب جس نے رستہ دکھایا۔ انسان ذات برتر جل شانہ تک اس استاد کے بغیر کیسے رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ ناگ متی دنیاوی ترغیبات کی علامت ہے۔ جس انسان کی روح ان ترغیبات میں جکڑی ہوئی ہو وہ آزادی اور خلاصی حاصل نہیں کر سکتا۔ ایلچی رگھو سے مراد شیطان ہے اور سلطان علاؤالدین مایا (فریب نظر) کا قائم مقام ہے۔ ایک محبت کی کہانی سمجھنے کا طریقہ یہی ہے۔ صرف صاحبِ علم ہی محبت کے اس نظریے کی داد دے سکتا ہے۔ محبت کی یہ رمز ترکی، عربی، ہندی کی باقی تمام زبانوں میں بیان کی گئی ہے۔''

اس اقتباس کے لیے دیکھئے : سید علی احسن : پدماوتی، ص ۵۷۔

بالخصوص دولت قاضی ، علاول اور اس کے معاصرین نے جو کچھ لکھا ، اسے قومی حیثیت حاصل ہوئی اور ہندو اور مسلمان دونوں اس سے لطف اندوز ہوتے رہے - چونکہ ادبی محاسن کے لحاظ سے یہ ادب امتیازی مقام رکھتا تھا اور چونکہ شعراء بنیادی طور پر یہ چاہتے تھے کہ اپنے مخصوص مختلف النوع معاشرتی اور ثقافتی ماحول سے بے نیاز ہو کر انسانی زندگی اور انسانی تجربات کو پیش کریں اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی تحریرات محض مسلمان قارئین کے لیے مخصوص تھیں - وہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے لکھی گئی تھیں - اراکان کے دربار میں جو ادب پیدا ہوا ، اس کی اہم خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے - تاہم اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ 'اسلامی تہذیب ہندو تہذیب سے مفتوح' ہو گئی یا یہ کہ 'فارسی تہذیب کو برتر سنسکرت تہذیب' نے اپنے اندر جذب کر لیا - افسوس کہ بنگالی ادب کے بہت سے مؤرخین حقائق کو نظر انداز کرکے یہی تاثر[1] دیتے نظر آتے ہیں - جیسا کہ سطور بالا میں بیان ہو چکا ہے ، یہ محض فارسی ، ہندی اور اردو ادب اور اسلامی تہذیب کے مابعدالطبیعیاتی افکار کا نتیجہ تھا جس کی وجہ سے انسانی روایات کو بنگالی ادب میں ممتاز مقام حاصل ہوا - مسلمان اہلِ قلم نے ہندو تہذیب سے صرف وہ کچھ اخذ کیا جو ضروری تھا اور انہوں نے کبھی بھی ہندوؤں کی زندگی اور ثقافت کے متعلق لکھتے ہوئے معمولی سی ہچکچاہٹ اس لیے محسوس نہ کی کہ زندگی اور اس کے اقدار کے متعلق ان کا اپنا اندازِ فکر بالکل اسلامی تھا - علاوہ بریں جیسا کہ اودھی زبان میں جائسی نے کیا تھا ، بنگالی کے مسلمان شعراء نے بھی ہندوؤں کے موضوعات کی تعبیر ایک نئے انداز سے کی -

۴- تاریخی بیانیہ نظمیں

تاریخی کہانیوں سے بھی ہندو اور اسلامی تصورات کے امتزاج کا پتا چلتا ہے - یہ ایسا امتزاج تھا جو اسلامی سیاق و سباق میں ہندوؤں کے تصورات کے لیے بھی گنجائش پیدا کرنا چاہتا تھا - یہی وجہ ہے کہ سید سلطان کی 'نبی ونگشا' میں انبیاء کی فہرست میں ہندوؤں کے تین دیوتا برہما ، وشنو اور شوا بھی شامل کر لیے گئے ہیں - دوسرے الفاظ میں فکری اعتبار سے انسان کی اصل کے متعلق اسلامی نظریہ قائم رکھا گیا ہے اور پیغمبرِ

---

(۱) گوپال ہال دار : بنگلا ساہتیر روپا دیکھا ، کلکتہ - ۱۹۶۳ء ، جلد اول ، ص ۱۶۲ - ۱۶۳ -

اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور تک انبیاء کا عام سلسلہ جاری رکھ کر ہندوؤں کی مذہبی شخصیتیں محض اس غرض سے شامل کی گئی ہیں تاکہ ہندو اسلام کی طرف مائل ہو جائیں ۔ یہ تعبیر راسخ العقیدہ مسلمانوں کے خیالات سے مطابقت نہیں رکھتی تھی ۔ اس کا مطلب صاف الفاظ میں یہ تھا کہ سولھویں اور سترھویں صدی میں کچھ صوفی فرقوں کے ہاں بالکل مختلف تعبیر رواج پا چکی تھی ۔

جیساکہ ہم نے اس سے پہلے دیکھا ہے ، اتنی ضخیم تصنیف کا ماخذ ضرور صلاتی کی 'قصص الانبیاء' ہوگی ۔ ظاہر ہے اس کے لکھنے کا مقصد خالص ادبی نہیں تھا ۔ اور جیسا کہ ادبی شہ پاروں کے سلسلے میں عام طور پر ہوّا کرتا ہے ، ہندی ذوق جمال کی تسکین کے لیے اسے تصنیف کیا گیا تھا ۔ بلکہ یہ بھی کہہ دینا چاہیے کہ پند و موعظت ، تعلیم و تدریس اور تہذیبی مقاصد کی خاطر اسے تالیف کیا گیا تھا ۔ صرف محمد خان کی 'مقتول حسین' میں ایک تاریخی داستان المیہ کہانی کی صورت اختیار کر لیتی ہے ۔ تاریخ تو صرف فیضان کا سرچشمہ بنی ، نیز اس نے حقائق پیش کرنے کے علاوہ ایک حقیقی الم انگیز واقعہ بھی مہیا کر دیا ۔ مگر ادیبوں نے اس موضوع کو خالصۃً ادبی رنگ دے دیا ۔

اس صدی میں جو وجیا کاویے لکھے گئے ہیں انہیں تاریخی ادب ان معانی میں نہیں کہا جا سکتا جن میں ہم 'مقتول حسین' کی قسم کی نظموں کو تاریخی کہتے ہیں ۔ شعراء نے تاریخ کے ساتھ اساطیر کو ملا ڈالا ہے اور تاریخی شخصیتوں کو اساطیری ہستیوں کے درمیان دکھایا ہے ۔ انہوں نے خود کہانیاں اختراع کر لیں مثلاً حنیفہ اور کیراپری کی کہانی اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور ضیغم کی کہانی ۔ ان کا ایک مقصد تعلیم اور تدریس بھی تھا ۔ وہ مسلمانوں کے دلوں میں پیغمبر علیہ السلام اور ان کے صحابہ کرام رض کے لیے محبت کا جذبہ زندہ رکھنا چاہتے تھے ۔ وہ حضور سرور کائنات ؐ اور آپ کے صحابہ رض کی عظمت بیان کر کے غیر مسلموں کے لیے کشش کا سامان بھی بہم پہنچانا چاہتے تھے ۔ اور اس بات سے قطعاً بےنیاز تھے کہ واقعات بالکل خیالی ، مہم جوئی پر مبنی اور غیر تاریخی ہیں ۔

۵۔ دینی اور متصوفانہ ادب

متصوفانہ ادب کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم نے فہرست مطالب کا بغور مطالعہ کیا ہے اور

دیکھا ہے کہ اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے مابعد الطبیعیاتی افکار کی آمیزش ہے -
دینی تحریرات کی ایک اور قسم بھی تھی جس کا موضوع خصوصی طور پر مذہبی تعلیمات تھا - اس قسم کی دینی کتابیں ہمیں منظوم ملتی ہیں جن میں شعر کو صرف ذریعۂ ابلاغ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے - - ہم نے پیشتر ازیں دیکھا ہے کہ پٹھانوں کے عہد میں مزمّل نے 'نیتے شستر اورتا' لکھی جس میں اس نے اسلام کے بنیادی اصول بیان کیے - اصغر علی کے 'نصیحت نامہ' کا وہی موضوع ہے جو اس سے پہلے مزمل کی مذکورہ تصنیف کا تھا ، لیکن اسے منگلا کاویوں کے نمونے پر مرتّب کیا گیا تھا - کسی دیوی یا دیوتا کی بجائے خواب میں اسے اپنے پیرو مرشد کی زیارت ہوتی ہے اور شاعر کہتا ہے کہ اس نے صرف ان کی ہدایات کو بیان کر دیا ہے - جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے ، نصراللہ خاں کا 'شریعت نامہ' اپنے مقصد اور اپنی ترتیب کو بالکل واشگاف الفاظ میں بیان کر دیتا ہے - ابتدا ہی میں شاعر کہہ دیتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو خداوند تعالٰی کے اوامر بتانا چاہتا ہے اور اس ذاتِ قدوس کے نواہی سے متنبّہ کرنا چاہتا ہے - اس بات کو ضرور ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے کہ نصر اللہ خاں نے یہ کتاب غیر مسلموں کے لیے نہیں لکھی تھی - وہ صرف مسلمانوں کو اپنے دینی فرائض سے باخبر رکھنا چاہتا تھا - شیخ مطلب کا مقصد بھی یہی تھا - 'کفایت المصلین' میں نماز ، روزہ ، حج ، زکٰوة اور اسلام کے دیگر بنیادی فرائض کے احکام بتائے گئے ہیں - نصراللہ کا 'شریعت نامہ' اور شیخ مطلب کی 'کفایت المصلین' دونوں کتابیں بڑی مقبول رہی ہیں - یہ نتیجہ ہم اس بات سے اخذ کرتے ہیں کہ دونوں کے قلمی نسخے بڑی تعداد میں دستیاب ہوتے ہیں - عبدالحکیم کا 'شہاب الدین نامہ' بھی مقبول کتابوں میں شامل ہے - اس کتاب کا لب و لہجہ خاص طور پر توجہ کا مستحق ہے - سید سلطان اور نصر اللہ کی کتابوں کا لہجہ معذرت خواہی[۱] کا پہلو رکھتا ہے - انہیں شک تھا کہ چونکہ تبلیغِ اسلام کے لیے انہوں نے بنگالی زبان کو استعمال کیا ہے اس لیے ان کی تصنیفات کو عوام شاید خوش آمدید نہیں کہیں گے - ان کے برخلاف

---

(۱) بنگالی کے استعمال کے متعلق اہلِ قلم کا رویہ معلوم کرنے کے لیے دوسرا باب ملاحظہ فرمائیے - علاوہ بریں ڈاکٹر شہید اللہ کے اقتباسات مندرجہ ذیل میں دیکھیے :
شاہ محمد صغیر ، ص ۲۳۵ -
زین العابدین و عبدالحکیم : نور نامہ ، ص ۲۳۵ -

عبدالحکیم کا لب و لہجہ جرأت مندانہ ہے - وہ ان لوگوں کو ملامت کرتا ہے جو بنگالی کے ذریعے تبلیغ اسلام کے مخالف تھے - وہ کہتا ہے کہ عربی اور فارسی کے بعد اسلام کی زبان بنگالی ہے - جو بنگالی مسلمان عربی اور فارسی نہیں جانتے وہ اسلامی ادب کا بنگالی میں مطالعہ کریں ورنہ وہ نورِ ایمان سے محروم رہیں گے اور کفر کی تاریکیوں[1] میں بھٹکتے پھریں گے - اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عبدالحکیم کے زمانے میں بنگالی زبان میں اسلامی ادب کی روایات کو بڑا رسوخ حاصل ہو چکا تھا - ڈاکٹر انعام الحق کا خیال ہے کہ اس کا زمانہ تخمیناً ۱۶۲۰ء سے ۱۶۹۲ء کے درمیان ہے - ہمارے لیے یہ کہنا دشوار ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ قیاس کس حد تک درست ہے - کم از کم یہ بات واضح ہے کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں بنگالی زبان میں لوگ بڑی تعداد میں مختلف قسموں کا اسلامی ادب تصنیف کرنے میں مصروف تھے - اس زمانے میں اس اسلوب کی جڑیں مستحکم ہو چکی تھیں ، جسے بعد کے مورخین مسلمانی بنگلا کے نام سے پکارتے ہیں - تقریباً تمام مسلمان اہلِ قلم ان ایام میں اسی اسلوب[2] میں لکھ رہے تھے - اسی لیے نصراللہ خاں اور شیخ مطلب کی روایت کو قائم رکھتے ہوئے محمد جان نے 'نماز مہتیا' ، حیات محمد نے 'ہتجنن وانی' ، بدیع الدین نے 'چیت ایمان' اور مال محمد نے 'احکام الجمعہ' جیسی کتابیں لکھیں - یہ دونوں روایات بیسویں صدی کی ابتدا تک جاری رہیں -

۹- متصوفانہ ادب : پداولیاں ، صوفیانہ گیت ، باول اور مرشدی ادب :

مندرجہ بالا دو طریقوں کے علاوہ عہد وسطیٰ کے مسلمانوں کے مذہبی احساسات و جذبات کا اظہار متصوفانہ ادب اور گیتوں میں بھی ہوا - جہاں اس قسم کا ادب بڑا مقبول ہوا وہاں اس کی ادبی حیثیت بھی اعلیٰ درجے کی تھی - ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اس ملک میں اسلام کی تبلیغ صوفیہ نے کی تھی - انہیں عوام میں بے حد اثر و رسوخ حاصل تھا - یہ صوفی کئی سلسلوں میں منقسم ہو چکے تھے - ان میں سے قلندری طریقے

---

(۱) ڈاکٹر شہید اللہ کی محولہ بالا کتاب ، ص ۲۴۶ -

(۲) ایس - کے - چیٹرجی : Origin and Growth of the Bengali Language ، ص ۲۱۰ - ۲۱۳ - دوبھاشی پوتھی زبان کے لیے ایک تو دوسرا باب دیکھیے ، نیز کتاب مسلم مماس و بنگلا ساہتیہ از ڈاکٹر انیس الزماں -

کے صوفی متاخر عہدِ وسطیٰ میں بڑی تعداد میں موجود تھے[1] ۔ ایک وقت ایسا بھی آیا جب قلندر اور ولی اللہ کو ایک دوسرے کے مترادف سمجھا جاتا تھا ۔ لیکن تصوف کا اظہار مختلف صورتوں میں ہؤا ہے ۔ ایک طرف تو تصوف سے مراد مختلف مذاہب کا امتزاج تھا ، اس طریقے کی تبلیغ دارا شکوہ نے اپنی تصنیف 'مجمع البحرین' میں کی ۔ دوسری طرف تصوف میں انتہا درجے کی تقلید پسندی نظر آتی ہے ۔ اس طریقے کے مبلغ برصغیر کے مشہور مصلح حضرت مجدد الف ثانیؒ شیخ احمد[2] سرہندی تھے ۔ تصوف کی مبتذل قسم کی صورتیں بھی تھیں

---

(۱) کسی کو بھی اس بات کا علم نہیں کہ ہندوؤں کے یوگ اور قلندرانہ تصوف (جو حضرت بو علی قلندر سے شروع ہوا) کا پہلے پہلے امتزاج کس نے کیا ۔ تصوف کے اس طریقے کو سترھویں صدی عیسوی میں بڑی وسعت حاصل ہوئی جو راسخ الاعتقادی پر زور دیتا تھا ۔ اس کے باوجود اب بھی فقیر اور باؤل لوگ ان قلندروں کے کچھ کچھ نشانات لیے پھرتے ہیں ۔

(۲) شیخ احمد سرہندی اکبر اور جہانگیر کے معاصر تھے ۔ اس زمانے میں تصوف ابتذال کا شکار ہو چکا تھا اور اس کا غلط استعمال ہو رہا تھا ۔ نیم پختہ صوفی ، شریعت کے بنیادی اصولوں کو نظر انداز کرتے تھے ۔ جعلی خانقاہوں کی تعداد بڑھ گئی تھی اور جہاں انہیں روحانی تربیت کے مراکز کے طور پر کام کرنا چاہیے تھے وہاں تصوف کے نام پر ہر قسم کی بدعت پر عمل ہو رہا تھا ۔ ان حالات میں ایک عظیم مصلح کے ظہور کی ضرورت ہر ایک محسوس کر رہا تھا ۔ اگر حضرت شیخ احمد سرہندیؒ اس وقت نمودار نہ ہوتے اور شہنشاہ سے لے کر عامی تک ہر ایک کی بد اعمالیوں کے خلاف جہاد نہ کرتے تو برصغیر کے مسلمان اب تک اسلام کو بھلا چکے ہوتے ۔ جہانگیر نے انہیں قید میں ڈالا لیکن بعد میں رہا کرکے ان کے ہاتھ پر بیعت کی ۔ شاہجہان بھی آپ کا مرید تھا ۔ اورنگ زیب نے حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کے فرزند ، پوتے اور پوتے کے خلیفہ کی بیعت کی ۔ حضرت مجددؒ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے جہانگیر ، اس کے بیٹے اور پوتے کی اصلاح کی ۔ اسی اصلاح کا نتیجہ تھا کہ جہانگیر کے پوتے شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر نے فقہ اسلامی 'فتاویٰ عالمگیری' کے نام سے مرتب کرائی ۔ حضرت مجددؒ کے سب سے زیادہ مستند سوانح نگار ان کے اپنے خلیفہ مولانا غلام بدر الدین ہیں ۔ انہوں نے اپنی کتاب حضرات القدس کی جلد دوم حضرت مجدد کے حالات زندگی اور آپ کی تصنیفات کے لیے وقف کردی ہے ۔ اس میں آپ کے نامور خلفاء کے حالات زندگی اور ان کی تصنیفات کا بھی ذکر ہے ۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی سب سے اہم تصنیف آپ کے مکتوبات ہیں ۔ از روئے فلسفہ

جن میں عوام کی خوش اعتقادی سے فائدہ اٹھایا جاتا تھا اور لوگوں کو خانقاہوں کی طرف راغب کرنے کے لیے ہر قسم کے حربے استعمال کیے جاتے تھے ۔ تصوف کی اس مقبولیت اور اس کے ہمہ گیر اثر و رسوخ کے باعث بنگالی ادب میں کئی روایات پیدا ہو گئیں جن کی دو قسمیں تھیں ، یعنی ادبی روایات اور عوامی روایات ۔

اب ادبی روایات دو انواع کی تھیں ۔ ایک کا تعلق تصوف کے نظریوں اور اعمال کی فلسفیانہ تشریح اور توجیہہ سے تھا ، دوسری گیتوں کی روایت تھی ۔ اس میں صرف پداولیاں شامل تھیں ۔ عوامی روایات صرف باول اور مرشدی گیتوں پر مشتمل تھیں جن میں علامات کے ذریعے ان مختلف مقامات کو بیان کیا جاتا ہے جن میں مرید کو فنا و بقا کے آخری مقام پر پہنچنے کے لیے گزرنا پڑتا ہے ۔

سطور بالا میں فہرست مضامین کا تجزیہ کرتے ہوئے ہمیں اس ضمن میں کافی ثبوت مل چکا ہے کہ جہاں تک پہلی نوع کی روایات کا تعلق ہے ان میں فلسفیانہ قسم کی نظمیں ادبی نقطۂ نگاہ سے چنداں اہمیت نہیں رکھتی تھیں ۔ ان کا مقصد یا تو تعلیم و تربیت ہوتا تھا یا ان میں تصوف کے مختلف طور طریقے بیان کیے جاتے تھے ۔ چونکہ نثر مفقود تھی لہٰذا اہلِ قلم نظم میں لکھا کرتے تھے ۔ اس قسم کا ادب بھی اسی طرح کا تھا جس طرح اسلامی احکام سے متعلق نظمیں ہوا کرتی تھیں ۔ ان نظموں میں اسلام کے ظواہر یا قشر کا بیان ہوتا تھا ، تاہم ان کے متعلق یہ دعویٰ بھی کیا جاتا تھا کہ ان میں اسلام کا باطن ، مغز یا اس کی روح موجود ہے ۔ پہلی قسم کی نظموں کا تعلق شریعتِ اسلام کی ظاہری صورت سے تھا اور دوسری طریقت یعنی علم و عرفان کے باطن سے متعلق تھیں ۔ اس قسم

(پچھلے صفحہ سے)

آپ کا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے ابن العربیؒ کے نظریۂ وحدت الوجود کی تردید کی ۔ آپ سے پہلے تمام صوفی ابن العربیؒ کے نظریے کے قائل تھے ۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ابن العربی کی وحدت الوجود اور حضرت مجدد کے نظریۂ وحدت الوجود دونوں کے متعلق اپنی کتاب 'حجۃ اللہ البالغہ' میں بحث کی ہے ۔ ان مطالب کے لیے دیکھیے :

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی : Mujaddids' Conception of Tauhid

آئی ۔ ایچ قریشی : The Muslim Community of Indo-Pakistan Sub-Continent

ساتواں باب

کی نظمیں نوآموز صوفیوں کے لیے لکھی جاتی تھیں ۔ اس کے باوجود جیسا کہ سید سلطان اپنی کتاب 'جنان پرادیپ' میں بوضاحت کہتا ہے ، حصول معرفت پیر و مرشد کی باقاعدہ تعلیم کے بغیر ممکن نہیں ۔ اس لیے اس قسم کا ادب صرف ان لوگوں کی استمداد کے لیے لکھا جاتا تھا جو پیر کی تعلیمات سے پہلے مستفیض ہو چکے ہوتے تھے اور جو باطنی زندگی سے اپنا رابطہ برقرار رکھنا چاہتے تھے ۔ حاجی محمد کی تصنیف 'نور جمال' سید سلطان کی 'جنان پرادیپ' کی بہ نسبت زیادہ فلسفیانہ ہے ۔ وہ اپنی کتاب کے پہلے حصے میں محض شریعت کے متعلق قارئین کو آگاہ نہیں کرتا بلکہ خداوند تعالیٰ کی توحید کے متعلق ابن العربیؒ اور مجدد الف ثانی کے متضاد نظریوں کی فلسفیانہ انداز میں تشریح بھی کرتا ہے ۔ سابقہ روایت کی طرح یہ روایت بھی جدید بنگالی نثر میں موجود ہے ۔

معرفتی گیتوں کی روایت زیادہ اثر انگیز ہونے کے علاوہ اپنے اندر ادبی چاشنی بھی رکھتی ہے ۔ ان میں پداولیاں[1] بھی شامل ہیں ۔ مسلمانوں نے حقیقت برتر کے متعلق اپنے روحانی تجربے کے اظہار کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا تھا ۔ سید سلطان سے لے کر علاول تک بہت سے مسلمان شعراء نے پداولیوں کو اس لیے استعمال کیا تھا کہ ادبی صنف کے طور پر ان کا رواج عام ہو چکا تھا ۔ رادھا اور کرشن کو حقیقی انسان یا خیال کہ دیوی دیوتا تصور نہیں کیا جاتا تھا ۔ وہ دونوں انسانی روح اور وجودِ حقہ کی علامات تھیں ۔ بانسری کی آواز ابدی وجود باری تعالیٰ کی طرف سے دعوت تھی ۔ اس صنف ادب کی زبان بھی اپنے اندر تصنع رکھتی تھی ۔ یہ ایک قسم کی ادبی صنعت گری تھی ، جو ان نظموں کی علاماتی معنویت سے مطابقت رکھتی تھی ۔ وشنوی پدوں کے مجموعوں 'گودا پدا ترلگینی' اور 'پداکل تپارو' میں پانچ مسلمان شعرا کو چھوٹا بڑا مقام ملا ہے ۔ ان کے نام شاہ اکبر ، ناصر محمود ، کبیر ، سالبگ اور سید مرتضیٰ ہیں ۔ اسلامی تصوف ، خاص طور پر اس کا وہ پہلوجو محبت کے وشنویہ انداز سے مشابہت رکھتا ہے ، اس صنف کے ذریعے بڑے موثر پیرائے میں بیان ہوتا تھا ۔ تاثیر کا دارومدار شاعر کے اپنے روحانی تجربے اور اس کی قدرت اظہار و ابلاغ پر ہوتا تھا ۔ چونکہ فلسفیانہ تشریح و توصیح پر زور نہیں دیا جاتا تھا اور جذباتی تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی تھی لہٰذا ان نظموں کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار اس بات پر

---

(۱) پداولیوں پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے پانچواں باب ، ص ۱۳۵ ۔ (مدیر عمومی)

تھا کہ احساسات کو کس نظم و ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے ۔ بنابریں ان میں صحیح قسم کی جمالیاتی چاشنی موجود ہے ۔

مرشدی گیتوں کی مقبول عوام روایت اور اسی طرح بعد میں باؤل گیتوں کا رنگ گہرا فلسفیانہ ہے ۔ مرشدی گیت آج کل بھی دیہات میں بڑے مقبول ہیں ۔ ان مرشدی گیتوں کا علیحدہ علیحدہ سلسلہ ہوتا ہے ۔ ہر سلسلہ چند گیتوں کے مجموعے پر مشتمل ہوتا ہے ۔ عام طور پر سلسلہ جسم اور اس کے مختلف حواس سے شروع ہوتا ہے اور روح پر ختم ہوتا ہے ۔ جو پیرو مرشد کی وساطت سے فنافی اللہ کی منزل حاصل کر لیتا ہے ۔ بعض گیت تو اس قدر فلسفیانہ ہوتے ہیں کہ عام انسان کے لیے ان کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ مختلف علامات کو کام میں لایا جاتا ہے ۔ رادھا اور کرشن کی علامات کو عام طور پر استعمال نہیں کیا جاتا ۔ کشتی ، خطرناک دریا میں سفر یا طوفان میں دریا کا سفر ، چاند اور سورج ، بازار ، دروازے اور کھڑکیاں ، ان تمام کو جسم انسانی دنیا یا روح انسانی کی علامات کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے ۔ یہ تمام علامات عوامی زندگی سے حاصل کی جاتی ہیں ۔ اخذ علامت میں بڑی آزادی ہوتی ہے ، جس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان میں کافی توانائی اور زندگی پائی جاتی ہے ۔ یہ عوامی روایت آج کل بھی دیہات میں موجود ہے اور دیہاتی شعراء آج کل بھی شاعرانہ محاسن سے معمور اعلیٰ درجے کی نظمیں لکھا کرتے ہیں ۔

ہندو اور مسلم تہذیب کے امتزاج کی کوششوں پر مبنی ادب

اگرچہ مسلمان نووارد اور نو مسلم اپنے افکار اور اعمال کے لحاظ سے بڑے راسخ العقیدہ تھے ، لیکن بتدریج ہندوؤں اور مسلمانوں کے طور طریقوں کے باہمی امتزاج[1] کی کوشش شروع ہوگئی ۔ وشنومت نے بھی اس سلسلے میں محرک کا کام کیا ۔ مقامی ہندو لوگوں کے توہمات نو مسلموں کی عوامی تہذیب میں بدستور باقی رہ گئے ۔ ''ناتھ''[2] فرقہ نے بھی اس قسم کے امتزاج کی حوصلہ افزائی کی ۔ عزت و احترام کے لحاظ سے گورو

---

(۱) احمد شریف : بنگلا صوفی ساہتیہ ۔

(۲) ڈاکٹر شہید اللہ : ساہتیہ کتھا ، جلد اول ، ص ۱۰۲ - ۱۲۸ - عنوان ناتھ دھرما و دھرما پوجا ۔

اور پیر کے الفاظ مترادف کے طور پر استعمال ہوتے تھے - اس رجحان کا پہلا نمونہ شیخ فیض اللہ کی 'گورکھ شاوی جے' دا 'مینا چتنی' اور 'ستیہ پیرر پنچلی' ہے جس میں وہ ہندوؤں کے دیوی دیوتاؤں اور مسلمانوں کے پیروں اور مرشدوں کے نام یکساں عزت و احترام کے ساتھ لیتے ہیں - جیسا کہ پیشتر ازیں بتایا جا چکا ہے سید سلطان بھی وشنو، شو اور کرشن کو پیغمبروں میں شامل کرتا ہے - 'یوگا قلندر' قسم کی نظمیں بھی اسی انداز میں لکھی گئی ہیں - ان کے مصنف وہ صوفی اور ان کے باصفا مرید تھے جن کا یہ عقیدہ تھا کہ حقیقتِ حقہ کا تصوف کے ذریعے ادراک ہمیشہ ایک جیسا ہوتا ہے - علی رضا (۱٦۹۵ء — ۱۷۸۰ء) کی 'یوگا قلندر' اسی قسم کی چیز ہے -

ظاہر ہے عہد وسطی کے بنگالی ادب میں مسلمانوں نے کئی نئی روایات قائم کیں - صرف یہی نہیں کہ انہوں نے انسانی زندگی کو تسلیم کیا اور اس کا احترام کیا بلکہ ترجمہ اور تصرف کے ذریعے انہوں نے انسانی زندگی کو نہ صرف تسلیم کیا بلکہ اس کا احترام کیا اور ساتھ ہی اسلامی دنیا کے اساطیر کا بھی تعارف کرایا - اسی طرح تاریخی اور مذہبی نظموں کے واسطے سے انہوں نے بنگالی بولنے والوں کے مجموعی شعور کی حدود میں وسعت پیدا کی - مسلمان مستحقِ تحسین و آفرین ہیں کہ انہوں نے ہر طرح اس ادب کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی کی ، اپنے خونِ جگر سے اسے پالا پوسا اور بنگالی زبان میں اس دور کی بعض بہترین نظمیں لکھیں -

اس لیے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ سولھویں اور سترھویں صدیوں کے دو سو سال بنگالی زبان میں مسلمانوں کی ادبی تصنیفات کے لحاظ سے انتہا درجہ اہم ہیں - اسی زمانے میں انسانی روایات بنگالی ادب میں انتہائی کامیابی کے ساتھ فروغ پذیر ہوئیں - یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ یہی وہ دور ہے جس میں تنزل کی روایات بھی شروع ہو گئی تھیں - اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بنگالی ادب میں راسخ العقیدگی کی روایات اور تصوف کی غیر تقلیدی روایات میں بڑی کشمکش پیدا ہو گئی -

☆ ☆ ☆

آٹھواں باب

بیانیہ نظمیں

(۱۵۷۵ء – ۱۷۰۷ء)

پٹھانوں کے عہد میں مسلمان بادشاہوں کی سرپرستی کی وجہ سے نوزائیدہ بنگالی ادب کو نشو و نما پانے کا بڑا موقع ملا۔ اس کی توسیع کا زمانہ بھی وہی ہے۔ حسین شاہ اور نصرت شاہ نے جو مثال قائم کی اس کا اتباع بنگال کے مختلف حصوں میں ان کے جاگیرداروں نے بھی کیا۔ پرگل خاں اور چوتی خاں نے یہ روایت جاری رکھی۔ اس لیے یہ کہنا بجا ہے کہ بنگالی ادب کا علم بردار محض شاہی دربار نہیں تھا۔ ہندوؤں میں یہ ادب لوک ادب کے طور پر پھلتا پھولتا رہا یا پھر گمنام کاویوں کی صورت میں اس کی ترقی جاری رہی۔ یہ کاوے صوبے کے مختلف حصوں میں لکھے جا رہے تھے اور ان کی حمایت اور حوصلہ افزائی بڑے بڑے زمیندار کیا کرتے تھے۔

گوڑ کے سلاطین نے اس ادب کی جو سرپرستی کی وہ بعد کے بادشاہوں اور حکمرانوں کی سرپرستی کے لیے محرک بنی۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ ابھی پٹھانوں کی بادشاہت ختم نہیں ہوئی تھی کہ ایسے مختلف مراکز قائم ہوگئے اور سرحدوں پر کئی ایسی حکومتوں کا قیام عمل میں آگیا جہاں بنگالی ادب کی نشو و نما شروع ہو چکی تھی۔ شمالی بنگال میں سب سے بڑا مرکز کمبا کامروپ دا کوچ بہار شاہی دربار تھا۔ مغربی بنگال کا اہم ترین مرکز ملا بھوم دال بھوم کا دربار تھا اور مشرق بنگال میں بنگالی ادب کو تری پورہ اور اراکان (روژنگ) کے دربار میں فروغ حاصل ہؤا۔ ان مختلف بادشاہتوں میں سے زیادہ تر شاہانِ اراکان کے دربار میں مسلمان بنگالی ادب کی تخلیق میں حصہ لے رہے تھے۔

روژنگ اراکان کا دارالخلافہ تھا ۔ وہاں کے رہنے والے لوگ آسٹروی نژاد تھے ۔ ان میں بھوٹو چینی ، کوکی چینی ، برمی اور بعد میں سامی نسل کے لوگ بھی شامل ہو گئے ۔ عیسائی تقویم کے ابتدائی سالوں میں ہی یہاں بدھ اور کھتری آبادکار شمالی ہند سے آنے لگ گئے ۔ بنگال کی سرحد کی حفاظت کے لیے پٹھان بادشاہوں نے چٹاگانگ میں پہلے ہی ایک بندرگاہ بنا لی تھی ۔ گوڑ میں پٹھانوں کی حکومت ختم ہونا شروع ہوئی تو تری پورہ کے بادشاہ نے اس علاقے کو فتح کرنا شروع کر دیا ۔ پراگل نے اراکان میں پٹھانوں کا اقتدار از سرِ نو قائم کیا ۔ اس کے بیٹے چوتی خاں نے حسین شاہی روایت کو جاری رکھا ۔ جب پٹھانوں کی حکومت ختم ہوئی تو بہت سے مسلمان امراء نے سلہٹ ، تری پورہ ، چٹاگانگ اور اراکان میں پناہ لی ۔ اس لیے ان علاقوں میں ، خاص طور پر چٹاگانگ اور اراکان میں ، ممتاز علماء ، صوفیہ اور مہذّب مسلمان امراء بڑی تعداد میں پہنچنے لگ گئے ۔ اس طرح تصوّف کا اثر تمام علاقے میں پھیل گیا ۔ اراکان کے بادشاہ نسلاً ماگھ تھے اور مذہباً بدھ ۔ وہ خود بھی بنگالی بولتے تھے ۔ ان کے دربار میں بھی بنگالی بولی جاتی تھی اور عوام بھی یہی زبان بولتے تھے ۔ ظاہر ہے وہ بادشاہ تنگ نظر نہیں تھے ۔ انہوں نے بنگالی ادب کی سرپرستی کی اور اسلامی تہذیب کی قطعاً مخالفت نہ کی ۔ اس لیے ان کے دربار اور ان کی حکومت کی وجہ سے ایسی فضا پیدا ہوگئی جہاں امتزاج پسند تصوف اور یوگ دونوں پہلو بہ پہلو ترقی پا سکتے تھے اور جہاں ایسا وسعت در آغوش شعور نشو و نما پا سکتا تھا جس میں ہندوؤں کے میلانات اور مسلمانوں کے رجحانات بیک وقت سما سکتے تھے ۔ اس کے نتیجے کے طور پر مذہب کے انسانی پہلو پر زیادہ زور دیا گیا ۔ اس طرح اراکان کا دربار ہندوؤں اور مسلمانوں کی ثقافت کو ایک دوسرے کے قریب لایا ۔ تھری دھی دھاما کے عہدِ حکومت (تقریباً ۱٦۳۲ء تا ۱٦۳۸ء) میں بادشاہ اور اس کے جرنیل یعنی لشکر وزیر ، اشرف خاں نے بنگالی کے شعراء دولت قاضی اور علاول کی حوصلہ افزائی اور سرپرستی کی ۔ یہ دونوں ان کے احسانات کا بصد تشکّر ذکر کرتے ہیں ۔ ان کے علاوہ جن دوسرے شعراء کو عروج حاصل ہؤا وہ مردان ، قریشی مگن اور عبدالکریم خوندکر ہیں ۔

ایک اور علاقہ جو کبھی بھی براہ راست سلطانِ دہلی کے زیرِ تسلّط نہیں رہا لیکن جو مختلف مسلمان امراء کے لیے جائے پناہ ثابت ہؤا ، تری پورہ (ٹپرا دربار) تھا ۔ وہاں کی

حکومت کی درباری زبان بنگالی تھی ۔ وہاں کے عوام کی زبان بھی یہی تھی ۔ ۱۶۱۱ء میں یہ مغلوں کی باجگزار ریاست بن گئی ۔ یہاں بنگالی ادب پیدا ہؤا اور سب سے پہلے جو کتاب تصنیف ہوئی اس کا نام 'راج محل' ہے ۔ یہ ۱۴۸۸ء میں دھنیا مانکیا بادشاہ کی فرمائش پر لکھی گئی ۔ یہاں کے مسلمان شعراء کے نام شیخ چاند ، سید محمد اکبر ، شکور محمد ، رفیع الدین ، شیخ سعدی ، شیرباز اور محمد عبدالرزاق ہیں ۔

عہدِ مغلیہ کو بنگلا زبان و ادب کے لیے سنہرا دور کہا جاتا ہے کیونکہ اسی عہد میں مختلف موضوعات پر بیانیہ نظمیں لکھی گئیں ۔ یہ موضوعات بہت بڑے کینوس پر پھیلے ہوئے ہیں ؛ مثلاً مذہبی ، تاریخی ، رومانی ، رزمیہ وغیرہ ۔ یہ سارے موضوعات بنگلا ادب کے لیے قطعی نئے تھے ۔ مسلم شعراء سے پہلے ہندو شعراء کے ذہن نہ تو ادھر مبذول ہوئے اور نہ ہی وہ اپنے اساطیری موضوع سے آگے کچھ دیکھنا پسند کرتے تھے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ متنوع موضوعات مسلم شعراء کے ذہن میں کیسے آ گئے ؟ جواب بہت ہی آسان ہے : عہدِ مغلیہ میں فارسی زبان و ادب کے اثرات بنگال کی معاشرتی اور تہذیبی زندگی میں بہت گہرے ہو چکے تھے ۔ ان مسلم شعراء نے اپنی ذکاوت و ذہانت کی وجہ سے اس زبان کے ترقی یافتہ ادب کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور انہیں محسوس ہو گیا تھا کہ بنگلا ادب اس کے مقابلے میں کم تر ہی نہیں ، ہیچ ہے ۔ فارسی ادب میں عشق اور تصوّف کے موضوع نے ان کے دلوں میں کشش پیدا کی ۔ ان کے سامنے فردوسی کا 'شاہنامہ' بھی تھا جس میں رستم و سہراب کے درمیان جنگ دکھائی گئی تھی ۔ اس کو پڑھ کر ان کے اندر رزمیہ شاعری کی لگن پیدا ہوئی ۔ 'یوسف زلیخا' ، 'لیلیٰ مجنوں' ، 'شیریں فرہاد' اور دیگر عشقیہ داستانوں نے ان کے جمالیاتی ذوق کو ابھارا ۔ حافظ اور جامی کی صوفیانہ غزلیں ان کو کائنات سے پرے لے گئیں ۔ فارسی ادب سے قطع نظر خود ہندوؤں کی تحریر کردہ 'منگل' اور 'وجے کاویوں' کے اثرات ان کے ذہنوں پر مرتسم ہوئے ۔ ہندوستانی اساطیری اور دیومالا کہانیوں سے ان کو دلچسپی پیدا ہوئی ۔

اس عہد کے مسلم شعراء نے مذکورہ موضوعات پر طبع آزمائی کرنے کے لیے نئی ہیئت دریافت کی ۔ پرانی کہانیوں کو نئے خیالات و محسوسات کا جامہ پہنایا ۔ ہندو کہانیاں جو ابتدائی عہد میں لکھی گئی تھیں ، ان کو مسلمانوں نے نیا رنگ روپ عطا کیا ۔ ان میں

عشق و محبت کی جنوں خیزیاں بھریں ، تصوّف کو دل و نگاہ میں جگہ دی اور کردار نگاری میں مثال قائم کر دی ۔ انہوں نے تاریخی داستانوں میں بھی دلچسپی لی اور ادب کی ایک نئی صنف پیدا کی ۔ غرض کہ اس عہد میں ان ہی متنوع موضوعات پر بیانیہ نظمیں تخلیق کی جانے لگیں ۔

بنگلہ زبان و ادب کو فروغ صرف ان علاقوں میں نہیں ہوا جہاں مغلیہ حکومت قائم تھی بلکہ اراکان اور ٹپرا ریاستوں میں بھی ، جہاں آزاد ریاستیں قائم تھیں ، بنگلا ادب نے حیرت انگیز ترقی کی ۔ اس سے بنگلا زبان و ادب کی مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عہدِ مغلیہ میں چاٹگام ، اراکان اور ٹپرا ہی میں بنگلا تصانیف معرضِ وجود میں آئیں ۔ ان تینوں مقامات میں سے بلاشبہ چاٹگام کو فوقیت حاصل ہے کیونکہ یہاں ہر دور میں جتنے شعراء پیدا ہوئے اس کی مثال اور کہیں نہیں ملتی ۔ عہدِ مغلیہ میں چاٹگام اور شمالی بنگال میں جو شعراء افقِ شاعری پر جلوہ نما ہوئے وہ یہ ہیں : سید سلطان ، شیخ پران ، حاجی محمد ، نصر اللہ خاں ، سیخ مُطلب ، عبدالحکیم ، حیات محمود وغیرہ ۔

جغرافیائی محلِ وقوع اور قدرتی مناظر کے لحاظ سے چاٹگام بہت ہی حسین مقام ہے ۔ اس کے شمال میں فینی اور جنوب میں ناف دریا بہتے ہیں ۔ مشرق میں پہاڑی علاقے اور مغرب میں خلیج بنگال ہے ۔ اس علاقے کو حاصل کرنے کے لیے پہلے ٹپرا اور اراکان کے لوگوں کے درمیان پھر ٹپرا والوں ، اراکانیوں اور مسلمانوں کے درمیان برسوں تک جنگیں ہوتی رہیں ۔ ۱۶۶۶ء کی بات ہے کہ مغلوں نے اس پر قبضہ کرکے اسے بنگال میں شامل کر لیا ۔ اول اول یہاں برمی اور ڈراویڈی نسل کے لوگ بستے تھے ۔ اس کے بعد غالباً پوران کے عہد میں چٹ بھٹ نام کی ایک اور جاتی نے آباد ہونا شروع کیا ۔ سلیمان ، ابو زید الحسن ، المسعودی وغیرہ عرب سیاحوں کی تحریروں سے پتا چلتا ہے کہ اراکان سے دریائے میگھنا کے ساحل تک عرب تاجر اور سوداگر آٹھویں صدی عیسوی ہی سے پھیل گئے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ اسی عہد میں بہت سے عرب سوداگروں نے چاٹگام میں بستیاں بسا لی تھیں ۔ دسویں صدی عیسوی کی درمیانی مدت تک چاٹگام میں عربوں کے اثرات اتنے مستحکم ہو گئے تھے کہ کہا جانے لگا یہاں ان کی حکومت قائم ہو گئی ہے ۔ یہاں کے حاکم کو 'سلطان' کے خطاب سے یاد کیا جاتا تھا ۔ غالباً میگھنا کے شمال میں جو

علاقے ہیں وہ عربوں کے قبضے میں تھے ۔ روژنگ یعنی اراکان کی قومی تاریخ میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے ۔ چاٹگام کے قریب 'سولوک بحر' نام کا ایک گاؤں آباد ہے ۔ یہی 'سولوک بحر' عربی 'سلوک البحر' کی بگڑی ہوئی شکل ہے ۔ اس کا مطلب ہے سمندری راستہ ۔

آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں میگھنا کے مشرق ساحل سے لے کر روژنگ دیس تک مذہب ِ اسلام پھیلنا شروع ہو گیا تھا اور مسلمانوں کے اثرات آہستہ آہستہ وہاں کی سماجی زندگی میں نظر آنے لگے تھے ۔ ایک اور چیز جو قابل ِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ چندر بنسی کے سولہ چندر سنگھ نے ۹۵۳ء میں 'سلطان' کو شکست دے کر چاٹگام فتح کر لیا تھا ۔ اس کے بعد چاٹگام پر قبضہ کرنے کے لیے کئی صدیوں تک ٹپرا والوں اور اراکانیوں کے درمیان ، پھر ٹپرا والوں ، مسلمانوں ، اراکانیوں کے درمیان جنگیں ہوتی رہیں ۔ سب سے آخر میں پرتگیزوں کی نگاہ اس پر پڑی ۔ اس دوارن میں اراکانیوں نے نو بار چاٹگام پر قبضہ کیا ۔ ۱۶۲۰ء میں چاٹگام پر ٹپرا کا آخری بار قبضہ ہوا لیکن ۱۶۶۶ء میں مغلوں کے ہاتھوں اراکانیوں کو شکست فاش ہوئی اور اِس طرح چاٹگام ہمیشہ کے لیے بنگال کا لازمی حصہ بن گیا ۔ اس وقت اورنگ زیب عالمگیر کی حکومت تھی ۔ شائستہ خاں کے لڑکے بزرگ امید خاں کے زیر ِکمان یہ جنگ لڑی گئی تھی ۔ وہ ۲۷ جنوری ۱۶۶۶ء کو فاتح کی حیثیت سے چاٹگام کے قلعے میں داخل ہوا ۔ اس طویل عرصے تک محض اراکانیوں ، ٹپرا والوں ، عربوں ، مغلوں ، پٹھانوں ، ترکوں اور پرتگیزوں کے درمیان معرکے ہی نہیں ہوئے بلکہ بہت سے اراکانی اور ٹپرا کے لوگوں نے یہاں مستقل طور پر رہائش بھی اختیار کر لی اور ان گنت مغلوں ، پٹھانوں اور عربوں نے اسلام آباد (چاٹگام کا سابق نام) کو اپنا گھر بنا لیا ۔

بلاشبہ چاٹگام عہد ِ مغلیہ میں بنگلا شاعری کی خوشبوؤں سے مہک اٹھا تھا ۔ انہیں نہ صرف اپنے اپنے خیالات کی ترجمانی میں مکمل آزادی تھی بلکہ ان میں سے بہتوں کو حکومت ِ وقت کی سرپرستی بھی حاصل تھی ۔ حکومت نے کسی موقع پر بھی ان کے شاعرانہ خیالات و عقائد پر پہرہ نہیں بٹھایا ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے جہاں اسلامی موضوعات پر نظمیں لکھیں وہیں ان کے گیتوں میں ہندو عقائد کی جھلکیاں بھی ملتی ہیں ۔

رومانوی بیانیہ نظمیں

جیسا کہ سطور بالا میں اشارہ کیا جا چکا ہے ، اس دور میں دو قسم کی بیانیہ نظمیں لکھی گئیں ؛ ایک تو رومانی تھیں اور دوسری قسم کی نظموں میں تاریخ اور مذہب دونوں کے مطالب ملا جلا کر بیان کیے جاتے تھے ۔ ان میں سے رومانی قسم کی نظمیں زیادہ اہم ہیں ۔

اس دور کے بنگالی ادب کا عام جائزہ لیا جائے تو ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوؤں نے دو اہم باتوں کی طرف زیادہ توجہ دے رکھی تھی ، ایک تو وہ وشنو مت کے زیر اثر ادب تخلیق کیا کرتے تھے ، دوسرے وہ منگل کاویاں لکھا کرتے تھے ۔ ادب میں یہ دونوں رجحانات بنیادی طور پر زبردست مذہبی شعور کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے ۔ ان میں فرق یہ تھا کہ وشنویہ ادب میں انسانی عناصر در زیادہ زور دیا جاتا تھا ۔ خاص طور پر محبت کے موضوع کے متعلق زیادہ نظمیں لکھی جاتی تھیں جن میں محبت کی الوہی اور انسانی حیثیتیں بیک وقت موجود ہوتی تھیں ۔ منگل کاویوں میں دیوی دیوتاؤں کا ذکر زیادہ ہوتا تھا اور لازماً انسانی عناصر کو گھٹا کر پیش کیا جاتا تھا ۔ اس لیے منگل کاویاں رومانوی بیانیہ نظموں کی صورت اختیار نہیں کر سکتی تھیں ۔ بنابریں اس عہد میں بنگالی ادب کی تخلیق میں مسلمان شعراء نے جو حصہ لیا وہ امتیازی حیثیت رکھتا ہے اور یہ بڑا نتیجہ خیز ثابت ہوا ۔ مسلمان شعراء میں سے بعض وشنویہ روایات سے متاثر تھے اور انہوں نے وشنویہ غنائیے بھی لکھے ۔ لیکن مسلمان اہل قلم نے سب سے اہم کام یہ کیا کہ انہوں نے ان انسانی روایات کی جڑیں مستحکم کیں جو شاہ محمد صغیر اور دولت وزیر بہرام خاں نے قائم کی تھیں ۔ اس طرح انہوں نے بڑی کامیابی کے ساتھ ایک ایسی راہ نکالی جس پر چل کر بعد میں ہندو اہل قلم نے جدید بنگالی ادب پیدا کیا ۔ ان مسلمان شعراء میں سب سے زیادہ کامیاب دولت قاضی ، قریشی مگن ٹھاکر ، علاول اور نوازش خاں تھے ۔

ٹپرا دربار میں بنگلا ادب

اراکان کی طرح ٹپرا کی سرحد کا بھی تعین کرنا مشکل ہے ۔ موجودہ نواکھالی کا تقریباً سارا علاقہ قدیم ٹپرا کی سلطنت میں شامل تھا ۔ یہاں اب بھی مسلمانوں کی اکثریت ہے ۔

پہلے بھی نواکھالی اور ٹپرا کے اضلاع میں مسلمان بڑی تعداد میں سکونت پذیر تھے - ارا کان کے راج دربار میں جس طرح مسلم عہدیدار بلند مقام پر فائز تھے ، ٹپرا میں حالت اس سے مختلف تھی - البتہ یہاں کی مسلم آبادی میں برابر اضافہ ہوتا رہا ہے -

ٹپرا میں قدیم باشندوں کی حکومت تھی - چکمہ قبیلے کے لوگ ہمیشہ اس پر حکمران رہے - یہ حقیقت ہے کہ یہاں کے قدیم باشندوں پر بنگالی ہندو تہذیب و تمدن کے اثرات گہرے تھے - لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں کے عہد حکمرانی میں اگرچہ ٹپرا مکمل طور پر فتح نہ ہو سکا ، اس کے باوجود یہاں کا راج دربار مسلمانوں کے تہذیبی و تمدنی اثرات سے محفوظ نہ رہ سکا - کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ راج دربار ، طرزِ حکومت اور لباس کی وضع قطع میں مسلمانوں کا نمایاں اثر پڑا ہے - بنگلا زبان یہاں کی درباری زبان رہی ہے - اس کے علاوہ یہاں کے سکّوں اور دستاویزات پر بنگلا زبان کی قدیم علامتیں نظر آتی ہیں - مختصر یہ کہ ٹپرا کے راج دربار میں مسلمان شعراء کو عزت و احترام کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا - ان شعراء کا تذکرہ ملاحظہ فرمائیے -

شیخ چاند (۱۵۶۰ء - ۱۶۲۵ء)

ان کی ولادت اور وفات کے بارے میں ہمارے نقّاد متفق نہیں ہیں اور نہ تلاش و تحقیق کے باوجود صحیح تاریخ دریافت ہو سکی ہے - بہرحال اس بات پر سب متفق ہیں کہ ٹپرا کے ممتاز شعراء میں شیخ چاند کا بھی شمار ہوتا ہے - یہ صرف اپنی شاعرانہ عظمت ہی کی وجہ سے مشہور نہیں ہوئے ، اس سے قطع نظر ان کو فلسفہٗ تصوف میں بھی خاصہ دخل تھا اور ان کی بزرگی میں کسی کو کلام نہ تھا - کچھ لوگوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شیخ چاند سلہٹ کے رہنے والے تھے - اس سلسلے میں بنگلا کے مشہور ادیب سید مرتضیٰ علی پیش پیش ہیں - ڈاکٹر انعام الحق کہتے ہیں : ''شاعر کی نصف سے زیادہ زندگی ، خصوصاً ان کی ساری ادبی زندگی ، ٹپرا ہی میں گزری ہے - اس سلسلے میں کوئی مختلف الرائے نہیں - اس کے علاوہ شاعر کے سارے مخطوطات ٹپرا ہی سے دستیاب ہوئے ہیں - ان کا انتقال بھی ٹپرا ہی میں ہوا - پروفیسر علی احمد نے مخطوطات کے مقدمے میں تحریر کیا ہے کہ شیخ چاند کی قبر ٹپرا کے مقام 'بکسا' میں موجود ہے - (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۲۴۸) -

شیخ چاند کے والد کا نام فتح محمد اور ان کے پیر کا نام شاہ دولہ تھا ۔ اپنے پیر کا ذکر انہوں نے ایک شعر میں یوں کیا ہے :

پرگنے کدبا نام ھوڑویا گرامے گھر   تالوک بھومی الپو تان ششا بوہو تر

(ترجمہ) : کدبا پرگنہ میں موضع ہوڑویا کے رہنے والے ہیں ۔ نہ جائداد ہے نہ زمین ، البتہ شاگردوں کی تعداد کثیر ہے'' ۔

شیخ چاند تارک الدنیا ہو گئے تھے ۔ ان کا بیشتر وقت خدا کی عبادت ، ریاضت اور شعرگوئی میں گزرتا تھا ۔ انہوں نے اپنے بارے میں صاف صاف کہہ دیا ہے :

دنیار جنجال تیجی   مرشد آر پیر بھجی

مرشٹی کوری رسول حرن

(ترجمہ) : دنیا کے جنجال کو تیاگ کر ، مرشد اور پیر کی خدمت کرتا ہوں اور رسول[ؐ] کے خصائلِ حسنہ تخلیق کرتا ہوں ۔

اس طرح تارک الدنیا ہو کر ، مرشد کی خدمت کرکے اور 'رسول وجے' کی تصنیف میں مستغرق ہوکر شاعر نے جو ریاضتیں کی ہیں ، اس کا پھل انہیں مل گیا ۔ بارہ سال کی شب و روز محنت و مشقّت کے بعد ان کی کتاب 'رسول وجے' مکمل ہوگئی ۔ اس بارے میں انہوں نے خود کہا ہے :

''بارہ (۱۲) سال کے بعد میرے علم میں اضافہ ہؤا

اور مرشد کے قدموں میں میرے ایمان کو پختگی نصیب ہوئی'' ۔

اب تک شیخ چاند کی پانچ کتابیں دریافت ہو چکی ہیں جن کے نام یہ ہیں :

۱۔ رسول وجے : شیخ چاند کا یہ سب سے عظیم کارنامہ ہے جسے انہوں نے اپنے مرشد شاہ دولہ کی ہدایت پر نظم کیا ۔ اس بارے میں وہ لکھتے ہیں :

شیخ چاند بن فتح محمد میرا نام ہے

اپنے مرشد کی ہدایت پر میں نے یہ پانچالی ترتیب دی
'قصص الانبیا' نامی ایک کتاب سے سن کر
اس کتاب کا مواد تیار کیا (ترجمہ)

'رسول وجے' کے ۱۱۶ باب کے بعد بیشتر حصہ 'شبِ معراج' سے متعلق ہے۔ اس میں حضرت رسولؐ خدا کے معراج کا واقعہ اور بہشت و دوزخ کے سفر کا حال درج ہے۔ اس بیانیہ نظم میں جہاں اور بہت سے عنوانات ہیں، یہ عنوانات خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں : خجالتِ ابلیس، قتلِ طالب، مبارز کی بیوی کی سزا، گوالے کا قبولِ اسلام، جوگی نامہ، مرید کی باتیں وغیرہ۔

۲۔ شاہ دُولہ : اس طویل بیانیہ نظم کا موضوع تصوّف ہے۔ اس میں فلسفۂ خودی اور مابعد الطبیعاتی موضوع پر بحث کی گئی ہے۔ شاعر نے اپنے مرشد سے کچھ سوالات کیے ہیں اور انہوں نے جو جوابات دیے اور ان جوابات سے ان کو تصوّف کی جو باتیں معلوم ہوئیں وہی اس نظم میں درج ہیں۔ انہوں نے اپنے مرشد کا جن الفاظ میں تعارف کرایا ہے وہ درجِ ذیل ہیں :

شاہ دُولہ اللہ کے منتخب بندوں میں سے ہیں
فقیری لے کر انہوں نے اپنے اندر نور کی صفت پیدا کر لی!
چودہ پشت سے ان کے خاندان میں پیری کا سلسلہ چلا آ رہا ہے،
شریعت پر ان کا مکمل ایمان ہے۔
شریعت، طریقت، حقیقت اور معرفت،
ان چاروں منازل سے گزر کر وہ عبادت کرتے ہیں۔
کدبا پرگنے میں موضع ہوڑویا کے رہنے والے ہیں،
ان کے پاس نہ جائداد ہے، نہ زمین، البتہ شاگردوں کی تعداد کثیر ہے۔
تمام شاگردوں میں ایک شاگرد حقیر فقیر بھی ہے،

جس کا نام چاند بن فتح محمد ہے -
مرشد کی خدمت کرکے مجھے بصیرت بھی ملی ، بصارت بھی
چراغِ علم روشن کرکے عقل و دانش کے گوہر نایاب حاصل کیے -

۳۔ قیامت نامہ : 'قیامت نامہ' کے کئی نسخے پروفیسر علی احمد نے دریافت کیے ہیں جن میں نظم لکھنے کی دو مختلف تاریخیں درج ہیں - یعنی ٹپرا کی مقامی تاریخوں کے لحاظ سے قیامت نامہ ۱۰۲۲ء اور ۱۱۲۲ء میں مکمل ہوا - اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاعر سولھویں صدی عیسوی کے اواخر یا سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں گزرا ہے -

۴۔ طالب نامہ : اس میں فلسفۂ معرفت پر شاعر نے تفصیل سے اپنے خیالات پیش کیے ہیں - یہ تصنیف موضوع کے لحاظ سے 'شاہ دولہ' سے ملتی جلتی ہے لیکن اس کی تاریخی اہمیت اس لیے زیادہ ہے کہ بنگلا میں تصوّف کے موضوع پر نثر کے بہت ہی ابتدائی اور قدیم نمونے اس میں پائے جاتے ہیں - 'طالب نامہ' میں یہ سوال و جواب ملاحظہ فرمائیے :

تم آئے ہو کہاں سے ؟	اپنے مکان سے -
مکان میں کس کو رکھ کر آئے ہو ؟	امید پھرے دار کو
امید پھرے دار کون ہے ؟	جو دنیا کا محافظ ہے -
دنیا کے مکان میں کہاں سے آئے ہو ؟	توجی پور سے -
جہاں رہتے ہو اس کا نام کیا ہے ؟	نعمت پور -
جاؤ گے کہاں ؟	سانجھ گربھو پور -
کیا تم طالب نہیں ہوئے ؟	ہاں طالب ہو گیا -
کس کے طالب ؟	مرشد کے طالب -
طلب کس کی ؟	مرشد کی -

مرشد کون ہے ؟	عزرائیل ۔
اس کا مرشد کون ہے ؟	اسرافیل ۔
اس کا مرشد کون ہے ؟	جبرائیل ۔
اس کا مرشد کون ہے ؟	میکائیل ۔
اس کا مرشد کون ہے ؟	ہمیشہ رہنے والا خدا
ہمیشہ رہنے والا خدا کون ہے ؟	جس نے دنیا کو پیدا کیا ۔

۵- ہر گوری سنگباد : یہ تیرہ صفحات پر مشتمل مختصر سا کتابچہ ہے جس میں یوگیوں کے آسنوں کی تفصیلات درج ہیں ۔ اس عہد کے مسلم صوفیہ میں یہ رسم رائج تھی ۔

سید محمد اکبر (۱۶۵۷ء - ۱۷۲۰ء)

ان کے بھی تمام ملفوظات ٹپرا ہی سے دستیاب ہوئے ہیں اس لیے قیاس یہی کہتا ہے کہ ان کا وطنِ مالوف بھی ٹپرا ہی تھا ۔ 'زیب الملک شمع رخ' کا قلمی نسخہ آج تک کہیں سے دستیاب نہیں ہؤا ۔ یہ منظوم داستانِ محبت عوام میں بے حد مقبول ہوئی ۔ عرصہ ہوا کلکتے کے 'نڑتلہ' نے اس کا ایک ایڈیشن شائع کیا تھا جو ہاتھوں ہاتھ فروخت ہو گیا ۔ اس نوع کی ایک کہانی رفیع الدین نامی ایک اور شاعر نے بھی لکھی ہے ۔ کتاب کا نام بھی یہی ہے ۔ سید محمد اکبر نے غالباً اس کہانی کا پلاٹ فارسی سے لیا ہے ۔ ان کو فارسی پر کافی قدرت تھی ۔ ان کے بارے میں ڈاکٹر انعام الحق کہتے ہیں : ''ایک موقع پر نظم کی ہیروئن کے حسن کی تصویر کشی کرتے ہوئے شاعر رک جاتا ہے اور اپنے بارے میں کہتا ہے کہ میں نے یہ کہانی 'کلا ابد' عمر یعنی ۱۶ سال کی عمر میں لکھی ہے ۔ اگر وہ چاہتا تو فارسی میں بہتر طور پر لکھ سکتا تھا ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر کو فارسی پر صرف قدرت ہی حاصل نہ تھی بلکہ اس نے سولہ سال کی عمر میں یہ نظم مکمل کر لی ۔ اس نے فارسی میں قطعۂ تاریخ بھی تحریر کیا ہے جس کی رو سے اس نظم کی تاریخ تصنیف ۱۶۷۳ء یا ۱۰۸۴ھ ہے ۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ شاعر نے یہ نظم

سولہ سال کی عمر میں لکھی تھی تو اس کا مطلب یہ ہؤا کہ وہ ۱۶۵۷ء میں یعنی جنگِ پلاسی سے ٹھیک سو سال پہلے پیدا ہؤا تھا۔'' (مسلم بانگلا ساہتیہ، صفحہ ۲۵۳)۔

اس نظم میں جہاں حمد اور نعت میں شاعر نے خدا، نبیؐ اور اپنے مرشد کی تعریف بیان کی ہے وہیں اس نے ہندو دیوتاؤں اور دیویوں کے بارے میں بھی اپنے خیالات پیش کیے ہیں۔ شاعر کو بیان پر بڑی قدرت حاصل ہے اور وہ نہایت ہی شستہ زبان میں ایک ایک واقعے کو بیان کرتا جاتا ہے۔

شکور محمد (۱۶۸۰ء - ۱۷۵۰ء)

اس شاعر کے بارے میں تحقیق سے کچھ معلوم نہیں ہو سکا ہے لیکن ایسے شواہد موجود ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ ان کا تعلق بھی ٹپرا سے تھا اور جنگِ پلاسی سے قبل کے عہد کا تھا۔ اس نے اپنی نظم 'منا متیرگان' اوائل اٹھارھویں صدی عیسوی میں لکھی تھی۔ اس نظم میں ٹپرا کے راجہ گوپی چندر اور اس کی رانی منیامتی کے معاشقے کی داستان بیان کی گئی ہے۔

محمد رفیع الدین

ان کے والد کا نام اشرف تھا اور وہ ضلع ٹپرا کے نرائنا نامی گاؤں میں پیدا ہوئے تھے۔ انہوں نے جو بیانیہ نظم لکھی ہے اس کا عنوان ہے 'زیب الملک شمع رخ'۔ ۱۶۷۳ء میں ٹپرا کے ایک اور شاعر سید محمد اکبر نے جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے، اسی عنوان سے نظم لکھی تھی۔ دونوں نظموں کا موضوع ایک ہی ہے، واقعات بھی ملتے جلتے ہیں، البتہ زبان دونوں کی مختلف ہے۔ رفیع الدین کا طرزِ نگارش اور اندازِ بیان زیادہ ستھرا اور پختہ ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ رفیع الدین، سید محمد اکبر کے بعد کے شاعر ہیں۔ ان کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

کوکیلان کرے گان، موہگیان رنگے
سدھا مرت شونی گیت، پولکیت انگے

(ترجمہ): کوئلیں دل فریب انداز میں نغمہ سنج ہیں اور میں امرت رس میں ڈوبا ہؤا یہ گیت انتہائی عالمِ سرخوشی میں سن رہا ہوں۔

شیخ سعدی

انہوں نے 'گدا کملہ' کے عنوان سے طویل نظم لکھی جو عہدِ مغلیہ کی قابلِ ذکر نظموں میں سے ایک ہے ۔ تاریخِ تصنیف اس شعر سے ظاہر ہوتی ہے :

پوڑیا بوجھی یا سب شاستر پر ادیش
اکادش بنگشو دوئی پشتک بی شیش

(ترجمہ) : پڑھنے کے بعد ہی اس کتاب کا مقصد معلوم ہوگا ۔ ۱۱۲۲ھ میں کتاب اختتام کو پہنچی ۔

ٹپرا سنہ کے حساب سے یہ نظم ۱۱۲۲ھ مطابق ۱۷۱۲ء میں مکمل ہوئی تھی ۔

شیر باز

شیر باز کا تعلق ٹپرا سے تھا ۔ اب تک ان کی نظموں کے جو تین مخطوطے یہاں سے دستیاب ہوئے ہیں ان کے نام یہ ہیں :

'فخر نامہ یا ملکہ کے ہزار سوال' ، 'قاسم کی لڑائی' اور 'فاطمہ کا صورت نامہ' ۔ شیر باز ، شیخ سعدی سے پہلے کے شاعر ہیں ۔ 'فخر نامہ' فارسی کی کسی کتاب سے ماخوذ ہے کیونکہ اس کا اعتراف انہوں نے خود مندرجہ ذیل شعر میں کیا ہے :

(ترجمہ) : 'فخر نامہ' ، نامی ایک کتاب میرے ہاتھ لگی جس میں ، مرشد کے خیالات کا پرچار کیا گیا ہے ۔

لیکن شیخ سعدی نے اپنی کتاب 'گدا ملکہ' میں ایسی کسی فارسی کتاب کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے جس سے پتا چلے کہ شیرباز کی نظم پڑھ کر یا سن کر ہی شیخ سعدی نے اپنی نظم مکمل کر لی تھی ۔ اس کے علاوہ شیرباز نے ملکہ کی سکھیوں کے جو نام دیے ہیں وہ ان کے شاعرانہ ذوق کو ظاہر کرتے ہیں :

روپے منوہر بالا ، گونے الو ہام
باچھی باچھی راکھیا چھے سکھی سب نام
ہیرا دہار ، چمپا چھری ، کمل نینی

کاجل ریکھا ، مرگ آنکھی ، کمل منجری
اے شوکل سکھی تھا کے کماری کے گھیری

(ترجمہ) : گوری کا روپ دل کس ہے اور اس کے گُن بے شمار ہیں - ساری سکھیوں نے اپنے نام چن چن کر رکھے ہیں - ہیرا دھار ، چمپا چھری ، کمل نینی ، کاجل ریکھا ، چشم آہو ، کنول کا پھول ، یہ ساری سکھیاں شہزادی کو اپنے جلو میں رکھتی ہیں -

خصوصاً جب گدا عبداللہ نے ملکہ کے ہزار سوالات کے صحیح جواب دے کر روم کی سلطنت اور شہزادی کو حاصل کیا تو اس وقت شاعر نے جس خیال کا اظہار کیا وہ قابلِ غور ہے :

وہ جو ہمیشہ زمین پر سویا کرتا تھا
اب اس کو بسترِ استراحت مل گیا ہے
قسمت کی تحریر کو کون مٹا سکتا ہے
وہی عبداللہ اب روم کا حکمران بن گیا ہے -

شاعر کی 'واسمیر لڑائی' (معرکۂ قاسم) نامی کتاب میں سانحۂ کربلا کے واقعات درج ہیں ، لیکن ان میں کوئی تاثر نہیں ہے - البتہ ان کی ایک اور تصنیف 'فاطار صورت نامہ' (فاطمہ کا صورت نامہ) بہت ہی دل کش انداز میں لکھی گئی ہے - بقول ڈاکٹر انعام الحق 'یہ بنگلا چنڈی منگل کا اسلامی جواب ہے' (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۲۵۶) -

محمد عبدالرزاق ، شاعر

نواکھالی کے پرگنہ بیدار آباد کے رہنے والے تھے اور ٹیرا کے راجہ شری بلرام مانک کے عہدِ حکمرانی میں حیات تھے - مہاراج بلرام مانک ، مہاراج کرشن مانک (۱۷۶۰ء - ۱۷۸۳ء) کا حریف گزرا ہے - عبدالرزاق کی ایک ہی طویل بیانیہ نظم 'سیف الملک لال بانو' دریافت ہوئی ہے جو غالباً ۱۷۷۰ء کے لگ بھگ لکھی گئی تھی -

چاٹگام اور اراکان کے شعراء

اب چاٹگام اور اراکان کے آن مسلم شعراء کے حالات اور ان کے کلام پر تبصرہ ملاحظہ

فرمائیے جن کی شاعرانہ عظمت میں کسی کو کلام نہیں ۔ عہدِ مغلیہ کے یہ وہ شعراء ہیں جو بیانیہ نظمیں لکھ کر لافانی ہوگئے ۔

سید سلطان (۱۵۵۵ء - ۱۶۴۸ء)

'رسول وجے' کے عنوان اور موضوع پر مختلف شعرا نے نظمیں لکھی ہیں لیکن ناقدین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ سید سلطان کی نظم 'نبی بنگش' (خانوادۂ نبیؐ) بہترین ہے ۔ غالباً اس نظم کی تکمیل میں دس پندرہ سال لگے تھے ۔ کیونکہ انہوں نے یہ نظم ۱۵۸۴ء - ۱۵۸۵ء میں لکھنا شروع کی تھی اور ۱۶۰۰ء میں اختتام کو پہنچی ۔ اس میں مختلف ابواب ہیں ۔ مثلاً نبیؐ بنگش ، رسولؐ چرت ، شبِ معراج ، وفات رسولؐ ، جیکم راجار لڑائی اور ابلیس نامہ وغیرہ ۔ بلاشبہ اس تصنیف کو شاعر کا عظیم ادبی شاہکار کہا جا سکتا ہے ۔ شاعر نے در اصل تخلیقِ کائنات سے لے کر قیامت تک اسلامی تصورات و عقائد کی روشنی میں ایک مکمل منظوم تاریخ لکھنے کا قصد کیا تھا ۔ چنانچہ انہوں نے حضرت آدمؑ سے اپنی نظم کی ابتدا کی تھی مگر وفاتِ رسولؐ لکھنے کے بعد ارادہ بدل دیا ۔ بقیہ حصہ ان کے عزیز شاگرد محمد خاں نے 'مقتول حسینؓ' کے عنوان کے تحت مکمل کیا ۔

سید سلطان چاٹگام کے چکرو شالا کے رہنے والے تھے ۔ ان کی جائے پیدائش کے بارے میں مختلف خیالات پائے جاتے ہیں ۔ کسی نے ان کی جائے پیدائش چاٹگام بتائی ہے اور کسی نے سلہٹ ۔ لیکن 'شبِ معراج' میں شاعر نے اپنا تعارف یوں کرایا ہے :

لشکریر پور کہانی عالم بستی
موئی مورکھ آچھی اک عالم سنتی

(ترجمہ) : لشکر پور میں ایک عالم بستی ہے ۔ میں ہیچ مداں اسی عالم کی اولاد ہوں ۔

لشکریر پور سے یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی کہ یہ ضلع سلہٹ کا لشکر پور ہے ۔ ڈاکٹر انعام الحق کا خیال ہے کہ یہ لشکریر پور در اصل لشکر پراگل خاں کا پراگل پور ہے ۔ پیری مریدی کے سلسلے میں سید سلطان پراگل پور ہی میں قیام کرتے تھے ۔ وہیں انہوں نے 'شبِ معراج' لکھی ۔ ڈاکٹر انعام الحق کے علاوہ عبدالکریم ساھتیہ وشارد نے بھی تیقن سے کہا ہے کہ سید سلطان چاٹگام کے اندرونی علاقے چکرا شالا کے رہنے والے تھے ۔ گل بکاولی

میں شاعر مقیم نے ان کے بارے میں کہا ہے :

چکرا شالا بھری مودھے پیرزادہ دھام
سید سلطان بنگش شہاد اللہ نام

سید سلطان شاعر بھی تھے درویش بھی ، صوفی بھی تھے سنگیت کار بھی اور سب سے بڑی بات یہ کہ مبلغِ اسلام بھی تھے ۔ شاعر کا سب سے عظیم کارنامہ 'نبی ؐ بنگش' کی تخلیق ہے ۔ ''یہ طویل بیانیہ نظم جو حضرتِ آدم ؑ سے لے کر وفاتِ رسول کریم ؐ تک محیط ہے ، رفعتِ تخیل ، حسنِ بیان اور فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے عہد وسطیٰ کے بنگلا ادب میں غیر معمولی مقام کی دعویدار ہے ۔'' (بانگلا ساہتے چٹو گرا،یر ابدان ، از پروفیسر شاہد علی ، صفحہ ۵۲) سید سلطان کی شاعری میں ہندوانہ خیالات کی چھاپ دیکھ کر اس عہد کے کچھ لوگوں نے ان کو منافق کا خطاب بھی دیا تھا لیکن انہوں نے کسی ردِ عمل کا اظہار نہیں کیا ۔ اس لحاظ سے وہ بیسویں صدی کے بہت بڑے شاعر قاضی نذرالاسلام کے بالمقابل نظر آتے ہیں ۔ ان کی زندگی اور تحریروں سے سولھویں صدی کے چاٹگامی مسلمانوں کے خیالات و محسوسات کی تصویریں ابھرتی ہیں ۔ انہوں نے نبی کریم ؐ کی حیاتِ متبرکہ ، یوگ ، فلسفہ اور سنگت پر بہت کچھ لکھا ہے ۔ چنانچہ اس کے پیشِ نظر ہم ان کی شاعری کی بدولت سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی کے اسلام ، یوگ ، سنگیت اور سیاسی ، معاشرتی اور تہذیبی تاریخ سے متعارف ہو سکتے ہیں ۔

سید سلطان کے عہد کا تعین ڈاکٹر انعام الحق نے اس طرح کیا ہے : ''سید سلطان کے بارے میں ہمارے پاس ان کی ایک نظم ہے جس سے ہم ان کے عہد کا تعین کر سکتے ہیں ۔ اس میں ایک اشارتی فقرہ 'گراھا شتورش جوگے' کی تشریح کرنا میرے لیے ایک نازک مسئلہ ہے لیکن ڈاکٹر شہید اللہ نے اس مسئلے کو حل کرنے کی قابلِ قبول حد تک کوشش کی ہے ۔ سب سے پہلے انہوں نے ہی سید سلطان اور محمد خاں کی استادی شاگردی کے تعلق کی طرف توجہ دلائی ۔ علاوہ ازیں چند قدیم اور معاصر مخطوطات کا موازنہ کرنے کے بعد انہوں نے اس گتھی کو سلجھا دیا ہے کہ 'گراھا شتورش جوگے' میں 'جوگے' اصل میں 'جگ' تھا ۔ اس طرح انہوں نے سید سلطان کے عہد اور دیگر امور پر بھی روشنی ڈالی ہے ۔ چنانچہ وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ شاعر نے 'شبِ معراج' ، 'گراھا شتورش

جوگے' (لغوی معنی بے شمار ستاروں کی رات) تصنیف کی تھی جس کی وضاحت یوں کی جا سکتی ہے :

گراها شتو = ۹۰۰
رش = ۹ (اس سے چھ (۶) اور نو (۹) دونوں مراد لیے جا سکتے ہیں) -
جگ = ۴

۹۹۴ ہجری = ۱۵۸۵ یا ۱۵۸۶ عیسوی -

یعنی شبِ معراج کا سنہ تصنیف ۱۵۸۶ء قرار پاتا ہے -'' (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۱۴۳) -

اگر اس وقت سید سلطان کی عمر ۳۵ یا ۳۶ سال کی تھی تو وہ ۱۵۵۰ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے ہوں گے - قیاس یہ بھی کہتا ہے کہ انہوں نے خاصی طویل عمر پائی ہوگی ورنہ اتنی ساری اور طویل بیانیہ نظمیں کہنا کیسے ممکن تھا - اس کے علاوہ ان کے شاگردوں اور ان شاگردوں کے شاگردوں کے حالات کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچنا کوئی مشکل نہیں کہ ان کی وفات ۱۶۴۸ء کے لگ بھگ ہوئی تھی جب کہ ان کی عمر ۹۸ سال کی ہوئی ہوگی - ان کے عہد ، پیدائش ، وفات اور عمر کے بارے میں اور بھی شہادتیں ہیں جن کو کھنگالنا ہوگا - شیخ مطلب 'کفایت المصلّین' کے مشہور مصنف گزرے ہیں - ستیا کنڈ کے شیخ پران ان کے والد تھے اور میر محمد کے والد سید حسن تھے ان کے پیر و مرشد :

(الف) کفایت المصلین سن ویا من
بنگو بھاشے کہے شیخ پران نندن
سب مسائل تینی کوری اکتر
کوئیا چھے کائدانی کتاب بھیتر

(ب) پیر ہدے پرانا مئے سید حسن
میر محمد شفیع تا ہان نندن

(ج) ستیا کنڈ گرامے شیخ پران شوجن
تاہان نندن ہیں مطالب بھان

شیخ مطلب کی نظم کا 'نبی بنگش' میں ذکر ملتا ہے :

(الف) نبی بنگشے جے شوکل ہر سنگ آچھے
ہونی تاک لیکھی بارے او چیت ناھے

(ب) شب معراجے آچھے جد ببرن
ہونی ایتھا کہی ناک ناہی پرو یوجن

اپنی کتاب کی تصنیف کا عہد شیخ مُطلب اس طرح بیان کرتے ہیں :

(الف) اسلام عبادت نماز ساہت
شئی انو بندھے کہی شون دیاچت
پتمے ہوئلو ہونی عبادت نام
جنی دینے سانگ ہوئلو پسک تمام

(ب) پشتک تمام ہوئلو دین اسلام
کفایت المصلین راکھی لام نام

(۱) ان اشعار کا تجزیہ کیا جائے تو ہم لگ بھگ ۱۰۴۸ اور ۱۰۴۹ ہجری یا ۱۶۳۸ - ۳۹ء پاتے ہیں - شیخ مُطلب نے اپنی یتیمی کا حال خود اپنی کتاب میں تحریر کیا ہے - ۱۶۳۸ء میں اگر مُطلب ۳۵ سال کے تھے اور اگر یہ مان لیا جائے کہ باپ بیٹے کی عمر میں ۲۵ سال کا فرق تھا تو مُطلب کا سنہ پیدائش ۱۶۰۳ء اور ان کے والد کا سنہ پیدائش ۱۵۷۸ء بنتا ہے - دس سال کی عمر میں اگر مُطلب یتیم ہو جاتے ہیں تو شیخ پران کا سنہ وفات ۱۶۱۳ء ہوگا -

(۲) سید سلطان نے ۱۵۸۴ - ۸۶ء میں 'نبی بنگس' لکھنا شروع کیا تھا - شیخ پران نے اپنی کتاب 'کائدانی' میں حاجی محمد اور ان کی تصنیف کا ذکر کیا ہے جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ سید سلطان اور حاجی محمد — شیخ پران کے ہم عصر تھے - اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ۱۶۱۰ء کے لگ بھگ شیخ پران نے اپنی کتاب تصنیف کی تھی تو حاجی محمد نے یقیناً سولھویں صدی عیسوی

کے آخری عشرے میں 'صورت نامہ' تحریر کیا ہوگا۔

(۳) ادھر سید سلطان کے پوتے شیخ مُطلب کے پیر سید حسن کے بیٹے اور 'نور نامہ' کے مصنّف شاہ میر محمد شفیع نے حاجی محمد کو اپنا پیر کہہ کر مخاطب کیا ہے۔ نقشے کی مدد سے سید سلطان کا تعارف اس طرح کیا جا سکتا ہے:

(الف) سید سلطان
|
سید حسن
|
شیخ مُطلب (شاگرد) — میر محمد شفیع (بیٹا)

(ب) حاجی محمد
|
میر محمد شفیع
(شاگرد)

(ج) شیخ پران
|
شیخ مُطلب (بیٹا)

شفیع اور مُطلب عمر میں تقریباً برابر تھے۔ چاٹگام کے نیا پاڑہ میں رہنے والے محمد مقیم (شاعر) نے اپنی کتاب 'گل بکاولی' میں تحریر کیا ہے کہ سید سلطان کے نواسے سید محمد، سید مقیم کے پیر تھے۔ شیخ منصور نے بھی اپنے پیر کے بارے میں کہا ہے کہ وہ سید سلطان کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ چاٹگام کے محمد چوہر نے 'آدر شاہ سمن رخ' میں لکھا ہے:

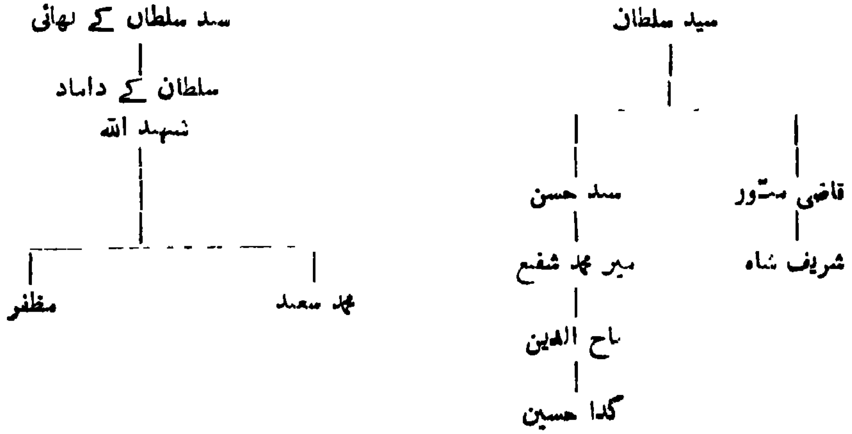
آدو گرو کل پترو سید سلطان　　　　کوبی علاول پیر محمد خان

(ترجمہ): سید سلطان روحانی پیشوا اور صاحبِ دل تھے اور محمد خان تھے علاول کے پیر۔

پد نگار فتح خاں نے اپنے ایک پد میں کہا ہے :

کہے فتح خاں سکھی
اپانے اچھے نا کسی
شری یت ابراہیم خاں
بھر کاپترو جانا آمار
پیر میر شاہ سلطان

یہ ابراہیم خاں غالباً اراکان کے وزیر جمال خاں کے بیٹے ہیں - یہ بھی اراکان میں وزیر کے عہدے پر فائز رہ چکے ہیں - شاعر محمد خاں ان ہی کے بھتیجے تھے - فتح خاں نے اپنے مذکورہ بالا پد میں علاول کا نام لیا ہے - یہ علاول شاعرِ اعظم علاول کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا - غرض کہ سید سلطان کا شجرہ یوں بنتا ہے :



عبدالکریم خوندکار نے بھی سید سلطان کے 'نبی بنگش' کا ذکر کیا ہے - اٹھارھویں صدی کے اختتام کے شاعر سید ناصر نے اپنی تصنیف 'سراج سبیل' میں سید سلطان پر اظہارِ خیال کیا ہے - محمد علی نے 'حیرت الفقہ' میں 'نبی بنگش' کی تعریف کی ہے - شاعر محمد خاں سید سلطان کے عزیز ترین شاگرد تھے - انہوں نے اپنے استاد کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے :

(ترجمہ) : تعلق ان کا امام حسینؓ مرتبت کے خاندان قدسیہ سے ہے
وہ شیریں کلام اور بحر العلوم ہیں

کردار میں صاحبِ دل اور فیّاض
چہرہ ماہِ کامل کی طرح روشن اور کنول جیسا شگفتہ
ہنسی میں شہد کی مٹھاس ۔
شاہ سلطان پیر ، رحم و کرم کے اتھاہ ساگر ہیں
لامحدود ہیں ان کی نیکی کے اوصاف !
صدق میں حضرت صدیقؓ ، کردار میں حضرت عمرؓ
شرم و حیا میں حضرت عثمانؓ ، شجاعت میں حضرت علیؓ !
بلند مرتبت اور عظیم ہیں پیر شاہ سلطان
وفاتِ رسولؐ تک اپنے خیالات کو نظم کرکے
باقی کام مجھے کرنے کا حکم دیا ۔

محمد خان کی اس نظم سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۶۴۴ء میں جب 'مقتولِ حسینؓ' کے عنوان سے نظم لکھی گئی اس وقت سید سلطان حیات تھے ۔ انہوں نے ۱۵۸۴ - ۸۶ء میں 'نبی بنگش' لکھنا شروع کی ۔ ان کے پیر کا نام تھا سید حسن ۔ ڈاکٹر انعام الحق نے مندرجہ ذیل کتابوں کو ان کی تصانیف میں شامل کیا ہے :

(۱) نبی بنگش ۔ (۲) شبِ معراج ۔ (۳) رسول وجے ۔ (۴) وفات رسولؐ ۔ (۵) جیکم راجار لڑائی ۔ (۶) گیان چوتیشا ۔ (۷) ابلیس نامہ ۔ (۸) گیان پردیپ ۔ (۹) معرفتی گان ۔ (۱۰) پداولی ۔ لیکن احمد شریف نے اپنے تحقیقی مقالے ''سید سلطان — ان کی تصانیف اور عہد'' میں سید سلطان کی تصانیف کی مجموعی تعداد چار بتائی ہے یعنی : (۱) نبی بنگش ۔ (۲) جیکم راجار لڑائی ۔ (۳) گیان پردیپ اور (۴) پداولی ۔ رسول وجے ، شبِ معراج ، وفاتِ رسولؐ در اصل 'نبی بنگش' کے تین مختلف ابواب ہیں ۔ الگ کتابیں نہیں ۔

سید سلطان کی زندگی میں ہم اس عہد کا پورا معاشرہ دیکھتے ہیں ۔ لیکن انہوں نے اپنی پوری زندگی کو صرف ایک مقصد کی تکمیل کے لیے وقف کر دیا تھا ۔ ان کی ادبی

خدمات کے پیچھے مذہبِ اسلام کو سربلند کرنے کا جذبہ کارفرما رہا ہے ۔ انہوں نے 'نبی بنگش' میں کہا ہے کہ انسان کی تمام تکلیفوں ، صعوبتوں اور بدبختیوں کا سبب شیطان ہے ۔ وہ ایک دشمن کی طرح ہمیشہ انسان کے تعاقب میں رہتا ہے اور انسان کو غلط راہ پر ڈالنے سے کبھی نہیں چوکتا ۔ لہٰذا انسان کا سب سے بڑا مقصد ہونا چاہیے اس شیطان کے خلاف جنگ کرنا اور انسانیت کو اس کے ناپاک ارادوں سے بچانا ۔ شاعر نے اپنی اس کتاب میں انسان کے لیے اس دنیا میں سلامتی اور آخرت میں سکون کے حصول کے طریقے بتا دیے ہیں ۔ ان کو اپنے سماجی فرائض اور ذمےداریوں کا علم تھا ۔ چنانچہ اس کا اظہار وہ اپنی نظم میں بار بار کرتے ہیں ۔

سید سلطان بنیادی طور پر پیرِ طریقت تھے اسی لیے انہوں نے اپنے مریدوں اور عوام کی نجات کے لیے 'گیان پردیپ' (شمعِ علم و دانش) تصنیف کی ۔ دوسری طرف سلسلۂ چشتیہ کے صوفیوں کی طرح وہ روحانی سنگیت کی دنیا بسا کر عبادت میں مستغرق رہتے تھے ۔ وہ اپنے وقت کے معاشرے سے بخوبی آگاہ تھے ، اسی لیے انہوں نے اپنے خیالات کا دائرہ صرف اسلامی موضوعات تک محدود نہیں رکھا ، بلکہ ان کی نظروں نے ہندو سماج کا جس طرح مشاہدہ کیا تھا اس کی جھلکیاں بھی ان کی تحریروں میں ملتی ہیں ۔ ان کے عہد میں ہندو جوگی پدما آسن میں بیٹھ کر گیان دھیان میں مصروف رہتے اور ہوا کی پرستش کرتے تھے ۔ اس تپسیا میں ان کی عمریں گزر جاتی تھیں ۔ اس کی تصویر سید سلطان نے اس طرح کھینچی ہے :

(ترجمہ) : پدما آسن میں بیٹھ کر مدت تک تم نے یوگ لیا اور عبادت کی
اور ہوا کی پوجا میں غرق ہو کر شانتی حاصل کی !

ایک اور خاص بات جو ان کی تصانیف سے ظاہر ہوتی ہے ، وہ یہ ہے کہ انہوں نے ثقیل اور مشکل عربی اور فارسی الفاظ کے استعمال سے گریز کیا ہے ۔ ان کو اپنے عوام کے فہم و ادراک کا علم تھا ۔ وہ بنگلا میں ایسے الفاظ ٹھونسنا نہیں چاہتے تھے جو عوام کی سمجھ سے بالا ہوں ۔

سید سلطان کی پداولیوں میں چریا گیت کی چھاپ بھی نظر آتی ہے ۔ ان کے ہر پد

میں زبان اور خیال کے لحاظ سے باول گانوں کا اثر ہے ۔ انہوں نے ہندو پوران ، رامائن ، مہابھارت اور سنسکرت شاستروں سے بھی استفادہ کیا ہے ۔

اب ذیل میں ہم ان کی معرکۃ الآرا نظم 'نبی بنگش' کا ایک جائزہ پیش کرتے ہیں :

نبی بنگش : (خانوادۂ نبی) سید سلطان کی یہ شاہکار تصنیف ہے ۔ اس میں حضرت آدمؑ سے لے کر نبی آخر الزمان حضرت محمدؐ تک کی حیاتِ مقدسہ کا ذکر ہے ۔ اس عہد میں پرمیشور کی مہابھارت کا بنگلا ترجمہ ہندو مسلم معاشرے میں مقبولیت حاصل کر چکا تھا ۔ چنانچہ یہ دیکھ کر کہ مسلمان مہابھارت کو بڑے چاؤ سے پڑھتے اور سنتے ہیں ، انہوں نے 'نبی بنگش' تصنیف کی ۔ مسلمانوں کی طرح ہندوؤں میں بھی اس کتاب کو مقبول بنانے کے لیے سید سلطان نے ہندو شاستر کے رام ، کرشن وغیرہ اوتاروں کا ذکر بھی اس میں شامل کر دیا ۔

'نبی بنگش' میں خیالات کا تنّوع اور اسلوب کی جادو گری ہے ۔ شاعر نے 'شبِ معراج' والے باب میں کتاب سے متعلق مختصراً اتنا کہا ہے :

تم لوگ مجھے اپنا خیرخواہ سمجھو
اس کتاب کی تصنیف کا مدعا اسلام کی اشاعت ہے !
یہ تینوں جہان کس طرح وجود میں آئے ؟
ملائک اور شیاطین کی تخلیق کیسے ہوئی ؟
آدم و حوّا کہاں سے آئے ؟
اتنے پیغمبروں کو دنیا میں بھیجنے کا مقصد کیا تھا ؟
بنگال میں یہ ساری باتیں کسی کو معلوم نہیں ،
ان کو ان سارے سوالوں کے جوابات 'نبی بنگش' کی پانچالی سے مل گئے ۔

شاعر کی اس معرکۃ الآرا نظم کے ہر شعر میں مختلف رنگوں کے پتھر جڑے ہوئے ہیں

اور ہر پتھر انتہائی قیمتی ہے ۔ اس کی زبان مرصّع و مسجّع ہے ۔ انداز بیان پُرکشش اور جملوں کی ساخت بے مثال ہے ۔ خیالات ارفع و اعلیٰ ہیں ۔ صنائع و بدائع کا بھی خیال رکھا گیا ہے ۔ غرض کہ دورِ وسطیٰ کے ادب میں اس نظم کو خاص مقام حاصل ہے ۔ شاعر نے بار بار اس امر کی وضاحت کی ہے کہ انہوں نے یہ نظم کیوں اور کس پس منظر میں لکھی ہے ۔ وہ کہتے ہیں :

کہے سید سلطان سن نرگن — ایہی مت نبی بنگش سن دیا من
آچھی لو عربی بھاشا ہندوانی کونلو — ننگ دیسی بوجھے مت پراچاریا دیلو
نا بوجھی عربی شاستر گیان نا دائلا — ہندوانی بھاشا پائی آچارے رہولا

(ترجمہ) : اے مرد و زن سید سلطان کی بات سنو
نبی بنگش کی باتوں کی طرف توجہ دو

ساری باتیں عربی میں تھیں میں نے انہیں ہندی (بنگلا) کا جامہ پہنایا ۔
تاکہ اہلِ بنگال بآسانی سمجھ سکیں ۔

جو کم علمی کی وجہ سے عربی زبان نہیں سمجھ سکتے اور ہندی زبان
پڑھ کر ہندو رسوم سیکھ رہے ہیں ۔

ان اشعار سے جہاں اس بات کا پتا چلتا ہے کہ انہوں نے 'نبی بنگش' کیوں لکھی ، وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے کسی عربی کتاب سے استفادہ بھی کیا ہے ۔ بلاشبہ یہ نظم عربی سے ہو بہو ترجمہ نہیں ہے کیونکہ اس میں غیر مسلموں کی بھی باتیں درج ہیں ۔

شبِ معراج

'نبی بنگش' کا یہ دوسرا باب ہے جو خاصا طویل ہے ۔ اس کا نفسِ مضمون جیسا کہ نام سے ظاہر ہے ، رسول[ؐ] خدا کی معراج ہے ۔ اس میں آپ نے جو کچھ دیکھا اس کی صفت بیان کی گئی ہے ۔ بہت سے واقعات محض خیالات پر مبنی ہیں جن کی بنیاد پر نظم آگے بڑھتی ہے ۔ اس میں تنوّع پیدا کرنے کے لیے شاعر نے تخیّل کا سہارا لیا

ہے۔ یہ نظم شاعر کے ذاتی خیالات سے شروع ہوئی ہے اور ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ بنگلا میں 'نبی بنگش' لکھنے کا مقصد کیا ہے ۔ اس کے علاوہ اس نظم میں اس عہد کے مسلم معاشرے کی روشن تصویر پیش کی گئی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ 'نبی بنگش' کا یہ باب خاص اہمیت کا حامل ہے ۔

رسول وجے یا رسول چرت

یہ نظم ۱۰۸ صفحات پر مشتمل ہے ۔ حضرت رسولؐ خدا نے اشاعتِ اسلام کے لیے جو صعوبتیں اٹھائیں اور انہیں جن غزوات میں حصہ لینا پڑا وہ سب کچھ تفصیل سے اس نظم میں بیان کیا گیا ہے ۔ اس کا مقابلہ زین الدین کی 'رسول وجے' سے کیا جا سکتا ہے ۔ دونوں کا نفسِ مضمون ایک ہی ہے ۔

وفاتِ رسول

سید سلطان کی نامکمل تصنیف 'نبی بنگش' کا یہ آخری باب ہے ۔ اگرچہ انہوں نے قیامت تک کی باتیں لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا مگر وہ کامیاب نہ ہو سکے ۔ اس کتاب میں اشاعتِ مذہب سے لے کر وفاتِ رسولؐ تک کا ذکر شامل ہے لیکن اس میں ان کی وہ شاعرانہ صلاحیتیں اجاگر نہ ہو سکیں جو دوسرے ابواب میں نظر آتی ہیں ۔ 'وفاتِ رسولؐ' تک لکھنے کے بعد شاعر کو اندازہ ہو گیا تھا کہ اب ان کی بصارت جواب دے رہی ہے اور زندگی کے دن تھوڑے رہ گئے ہیں ۔ چنانچہ انہوں نے اپنے نامکمل کام کی تکمیل کی ذمے داری اپنے عزیز شاگرد محمد خاں کے سپرد کر دی ۔

محمد خاں (۱۵۸۰ء - ۱۶۵۰ء)

سید سلطان کی شاعری کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کے شاگرد محمد خاں کا ذکر بھی آ چکا ہے ۔ 'نبی بنگش' میں وفاتِ رسولؐ تک واقعات لکھ کر سید سلطان مزید کچھ لکھ نہ سکے ۔ بقیہ عنوانات پر لکھنے کی ذمے داری انہوں نے محمد خاں کے سپرد کر دی ۔ محمد خاں نے اپنی تصنیف 'مقتول حسینؓ' میں اپنے حالات تفصیل سے بیان کیے ہیں ۔ 'ست کلی وواد سنگباد' ۱۶۳۵ء میں اور 'مقتول حسینؓ' ۱۶۴۴ء میں لکھی گئی ۔ لہٰذا ان کے عہد کا تعیّن کرنے میں کوئی دشواری نہیں ۔ محمد خاں سترھویں صدی عیسوی کے شاعر

ہیں - ان کا تعلق چاٹگام کے حاکم راستی خاں کے خاندان سے ہے اور جائے پیدائش ہاٹ ہزاری تھانہ کاجوہرا گرام ہے - اسی گاؤں میں راستی خاں کی مسجد سے ایک پتھر کا کتبہ دریافت ہؤا ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ راستی خاں گوڑ کے سلطان رکن الدین کے دربار میں اعلیٰ منصب پر فائز تھے اور پھر جب ان کا چاٹگام پر قبضہ ہؤا تو ان کو رکن الدین نے وہاں کا حاکم مقرر کیا - شاعر کے آبا و اجداد ساہی گھوڑ سوار تھے - ان کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروقؓ سے جا ملتا ہے - پیر حاجی خلیل کے ہمراہ یہ بھی چاٹگام آئے تھے -

محمد خاں نے دو نظمیں 'ست کلی وواد سگباد' اور 'حنفار لڑائی' کم سنی میں لکھی تھیں - ان کی شاہکار نظم 'مقتول حسینؓ' ہے - 'قیامت نامہ' 'مقتول حسینؓ' کا گیارھواں باب ہے اور 'رجال نامہ' قیامت نامے ہی کا ایک حصہ ہے لیکن یہ الگ تصنیف کی حیثیت سے مشہور ہے - قاسمیر لڑائی (حضرت قاسمؓ کی لڑائی) 'مقتول حسینؓ' کا ایک جزو ہے - مگر یہ بھی الگ تصنیف کی حیثیت سے مشہور ہوئی - اصحاب نامہ کوئی علیحدہ تصنیف نہیں بلکہ 'مقتول حسینؓ' کا ایک جزو ہے - سید سلطان نے نامکمل تصنیف کو مکمل کرنے کا کام محمد خاں کے سپرد کیا تھا جس کا ذکر 'قیامت نامہ' میں انہوں نے اس طرح کیا ہے :

''اس عظیم شخصیت نے 'نبی بنگس' تصنیف کی
جس میں ابتدائے آفرینش کا تفصیل سے ذکر ملتا ہے -
رسولِ کریمؐ کی وفات تک لکھ کر بقیہ کام انہوں نے نامکمل چھوڑ دیا
اور بالآخر مجھے حکم دیا کہ مکمل کروں ،
ان کے حکم کی تعمیل میں
میں نے چاروں خلفاء کی شان میں یہ پداولی لکھی
دو بھائیوں کی شان میں نظم مکمل کرنے کے بعد حضرت امام حسنؓ اور
حضرت امام حسینؓ اور
قیامت کے دن کی باتیں بھی لکھ دیں -

آخر میں رب العزت کی رحیمی و کریمی کا تذکرہ ہے
کیونکہ اس کے بعد کچھ اور لکھنے کی گنجائش ہی نہیں
دونوں نظمیں در حقیقت ایک ہی کتاب کا حصہ ہیں (قیامت نامہ) ،
شاہ سلطان پیر بحرِ کرم ہیں ،
اور نیکیوں کے موتیوں کا گنجینہ ہیں ۔
ان کے حکم کا سہرا اپنے سر پر باندھ کر
محمد خان پانچالی میں گفتگو کرتا ہے ! (مقتول حسینؓ)

مقتول حسینؓ

'مقتول حسینؓ' محمد خان کی شاہکار تصنیف ہے ۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے ، اس میں سانحۂ کربلا کے دلدوز واقعات بڑے ہی مؤثر انداز میں بیان کیے گئے ہیں ۔ اگرچہ اس تصنیف میں ان کا واحد مقصد کربلا کے سانحے کو پیش کرنا تھا لیکن اس میں چاروں خلفاء سے لے کر قیامت تک کا ذکر آ گیا ہے ۔ 'مقتول حسینؓ' کا سنہ تصنیف ۱۶۴۵ء ہے ۔ اس کتاب کو 'جنگ نامہ' کے نام سے بڑتلہ (کلکتہ) نے شائع کرکے بنگالیوں کے دلوں میں رنج و غم اور نالہ و ماتم کا آتش فشاں بھڑکا دیا تھا ۔ کتاب ضخامت میں بہت زیادہ ہے اور محمد خان کی عظیم ترین تصنیف قرار پائی ہے ۔ یہ نظم آج بھی گاؤں اور دیہات میں بڑے شوق سے پڑھی جاتی ہے اور اسلامی تاریخ سے ناواقف عام سامعین اور قارئین مسلمانوں کی قومی زندگی کے اس المناک واقعہ سے باخبر ہوتے ہیں ۔

موضوع تاریخی ہونے کے باوجود شاعر نے تاریخ کی پابندی کرنے کی بجائے تصورات و تخیلات کا سہارا لے کر کہانی کو تنوع بخشا اور اس کے تاثر کو دو چند کر دیا ۔ پوتھی ادب میں ایسی المناک نظم اور کوئی نہیں ملتی : ''میگھ ناد لکھنے سے پہلے بنگلا کے مشہور شاعر مائکل مدھو مدن نے دکھ کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا کہ محرم جیسا کوئی پُر درد اور پُر سوز واقعہ ہندوؤں کے ہاں نہیں ہے ۔ اس واقعے کو بنیاد بنا کر اگر سچ مچ مثنوی لکھی جائے تو دنیا کی تمام قوموں کے دلوں میں ہل چل مچ جائے گی ۔'' (بانگلا

ساھتے چٹوگر امیر ابدان ، از پروفیسر شاہد علی ، صفحہ ۶۳) لیکن شاید مائیکل مدھو مدن کو معلوم نہ تھا کہ ان کی پیدائش سے کئی سو سال پہلے محمد خاں نے اس سانحے کو مثنوی کا روپ دیا تھا اور اس کا عنوان رکھا تھا 'مقتول حسین[۴]' -

گیارھویں باب میں اگرچہ اس مثنوی کا پس منظر 'مہابھارت' سے ملتا جلتا ہے تاہم موضوع ، کردار ، تاریخ ، نظریہ ، احساس اور جذبات کی رُو سے یہ قطعی اسلامی نظم ہے - شاعر کے عہد میں ، جیسا کہ سید سلطان کا ذکر کرتے ہوئے کہا جا چکا ہے ، ہندو شعراء کی لکھی ہوئی اور خصوصاً کوبندر پرمیشور کی 'مہابھارت' کو مسلمان بھی بڑے چاؤ سے پڑھتے تھے - انھیں اسلامی تاریخ سے ذرا بھی آگاہی نہ تھی اور اس کا واحد سبب یہ تھا کہ بنگلا میں اسلامی تاریخ پر کتابیں بہت کم لکھی گئی تھیں - چنانچہ سید سلطان نے اس عہد میں مسلمانوں کی اپنی تاریخ لکھنے کے لیے قلم سنبھالا - نیز انھوں نے اپنے عزیز شاگرد محمد خاں کو بھی ایسی ہی تاریخ قلم بند کرنے کا حکم دیا - تاریخ کے میدان میں اس زندۂ جاوید روایت کو تخلیق کرنے کا ہمارا جذبہ تہذیبی گرد و پیش کی طرف ایک انتہائی اہم واقعہ ہے -

اصحاب نامہ

اس کتاب کا اب تک کوئی مسودہ دستیاب نہیں ہوا ہے - در اصل یہ کوئی علیحدہ تصنیف نہیں بلکہ 'مقتول حسین[۴]' ہی کا دوسرا باب ہے - جیسا کہ شاعر نے 'مقتول حسین[۴]' میں کہا ہے :

> ذرا غور سے سنو ، میں دوسرے باب میں چاروں خلفاء کے بارے میں
> ذکر کروں گا -

حنیفار لڑائی

اس نظم کو ڈاکٹر انعام الحق کتاب کا جزو تسلیم نہیں کرتے - ان کے خیال میں یہ قطعی طور پر علیحدہ کتاب ہے - لیکن عبدالکریم ساہتیہ وشارد کے خیال میں 'حنیفار لڑائی 'مقتول حسین[۴]' ہی کا ایک جزو ہے - 'حنیفار لڑائی' کے ایک نسخے کے اختتام پر شاعر نے

کہا ہے :

مقتول حسین[۴] کا واقعہ امرت رس ہے

جو پڑھے گا اس کا گناہ بھی دُھل جائے اور جو سنے گا اس کا بھی !

اس شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ 'حنیفار لڑائی' 'مقتول حسین[۴]' ہی کا ایک حصہ ہے ۔ قاضی دین محمد نے بھی اس کو 'مقتول حسین[۴]' کا ایک حصہ قرار دیا ہے ۔ (بانگلا ساھتیر ایتی ہاش ، جلد دوم ، صفحہ ۲۳۴) اس کا موضوع کوئی نیا نہیں ہے ۔ اس میں شاہ برید خاں کی نظم 'حنیفہ اور کائرا پری' کا اثر نمایاں ہے ۔

ست کلی و واد سنگباد

یہ محمد خاں کی پہلی نظم ہے جو بہت طویل ہے ۔ قطعہ تاریخ میں سالِ تصنیف ۱۶۳۵ء دیا گیا ہے ۔ شاعر نے اسے کم عمری میں نظم کیا تھا ۔ نظم پانچ ابواب پر مشتمل ہے ۔ ایک نہایت ہی معمولی کہانی کے ذریعے حقیقت اور کلی کے روپ میں سچ ، جھوٹ ، انصاف ، بے انصافی اور گناہ و ثواب کے باہمی تنازعے اور پھر اس کے نتائج دکھائے گئے ہیں ۔ سچ کی فتح ، جھوٹ کا زوال یا نیکی کی فتح اور بدی کا زوال دکھانا ہی شاعر کا مقصد ہے ۔ شاعر نے یہ بھی دکھانے کی کوشش کی ہے کہ سچ کی فتح میں کتنی دشوار گزار راہوں سے گزرنا پڑتا ہے ۔ سچ کا پرچم سورج ہے اور کلی کا پرچم چاند ۔ ''سورج آگ کا آتش فشاں ہے ، سچ تپش میں لپٹا ہوا ہے اور چاند سرد و خوشگوار ہے ۔ اور گناہ بظاہر نگاہوں کے لیے فرح بخش ہے ۔'' (احمد شریف) 'مقتول حسین[۴]' کی طرح اگرچہ یہ ایک بلندپایہ اور معرکہ الآرا نظم نہیں ہے لیکن دورِ وسطیٰ کی شاعری میں اس نظم کو اعلیٰ مقام حاصل ہے : ''جس طرح ملک محمد جائسی کی 'پدماوت' اور علاول کا بنگلا ترجمہ پدماوتی رمزیاتی نظم ہے ، اس طرح 'ست کلی وواد سنگباد' ، ایک طرح کی رمزیاتی نظم ہے ۔ حق کی فتح اور ناحق کی شکست اس نظم کا اصل موضوع ہے ۔ اگرچہ نظم بہت کمزور ہے ، لیکن دورِ وسطیٰ کے مسلم بنگلا ادب میں لکھی ہوئی رمزیاتی نظموں میں یہی ایک یادگار نظم ہے ۔'' (مسلم بانگلا ساہتیہ ، ڈاکٹر انعام الحق ، صفحہ ۱۸۵) ۔

اصحاب نامہ

اس نظم کا تا ہنوز قلمی نسخہ دستیاب نہیں ہوا ہے - یہ 'مقتول حسینؓ' ہی کا دوسرا باب ہے جسے علیحدہ نام دیا گیا ہے -

قیامت نامہ

اس میں قیامت ، دوزخ اور بہشت کی یادیں درج ہیں - یہ 'مقتول حسینؓ' کا گیارھواں باب ہے لہٰذا یہ کوئی علیحدہ کتاب نہیں - دسواں باب ختم کرنے کے بعد شاعر نے گیارھویں باب کے متعلق یوں اظہارِ خیال کیا ہے :

اب آخری یعنی گیارھواں باب شروع ہوتا ہے
اس میں روزِ حشر کا ذکر کیا جائے گا -

دجّال نامہ

یہ 'مقتول حسینؓ' کا دسواں باب ہے - قیامت آنے سے پہلے دنیا میں جو آفتیں نازل ہوں گی وہ دجّال کی آمد کی نشانی ہیں - یہ بات 'دجّال نامہ' میں بیان کی گئی ہے - 'قاسمیر لڑائی' (جنگِ قاسم) : اس نظم میں سانحۂ کربلا بیان کیا گیا ہے - اس میں امام حسنؓ کے نور نظر حضرت قاسمؓ کی شہادت اور حضرت سکینہؓ کا ماتم پیش کیا گیا ہے -

محمد خاں کے بنیادی طور پر مترجم ہونے کے باوجود ان کی شاعرانہ عظمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا - انہوں نے نظموں کے ذریعے اشاعتِ مذہب کی کوشش کی ہے لیکن اس طرح ان کی شاعری کہیں سے بھی مجروح ہوتی نظر نہیں آتی -

نصر اللہ خاں (۱۶۰۰ء - ۱۶۳۸ء)

اس شاعر کی اب تک چار کتابیں دریافت ہو سکی ہیں - (۱) جنگ نامہ - (۲) موسار سوال (سوالاتِ موسیٰ علیہ السلام) - (۳) شریعت نامہ - (۴) ہدایتِ اسلام -

نصر اللہ خاں قدیم بنگالی شاعروں میں بہت بلند مرتبے کے مالک ہیں - 'جنگ نامہ' اور 'شریعتِ نامہ' میں شاعر کے خود نوشت حالات درج ہیں - 'شریعت نامہ' سے ان کے جو حالات

علوم ہوئے ہیں وہ یہ ہیں : شاعر کے آباو اجداد میں حمید الدین خاں گوڑ دربار میں وزیر رہ چکے ہیں ۔ بدقسمتی سے ان کے لڑکے برہان الدین حکومت کے عتاب میں آ کر اپنا اعزاز کھو بیٹھے اور یوں وہ اپنے آٹھ دوستوں کے ہمراہ اس وقت چاٹگام پہنچے جب اس پر اراکانیوں کا قبضہ ہو چکا تھا ۔ وہیں انہوں نے پناہ لی ۔ چاٹگام کے جنوبی علاقے کی بستی 'باہار چھڑاہ' ان ہی کی بسائی ہوئی ہے ۔

اول اول برہان الدین کو وزیر کے عہدے پر متمکّن کیا گیا ۔ انہوں نے روژنگ میں سب سے پہلے گھوڑ سوار فوج تیار کی اور وہ خود اس کے سپہ سالار مقرر ہوگئے ۔ یہ سلسلہ کئی پشتوں تک جاری رہا ۔ نصر اللہ خاں کے کوئی اولاد نہ تھی لیکن آج بھی ان کے خاندان کے لوگ بانس کہالی تھانہ کے 'جالدی' گاؤں میں آباد ہیں ۔ ان کی نظم میں سندیپ کے فاتح فتح خاں کا ذکر ملتا ہے ۔ اس طرح گمان ہوتا ہے کہ شاعر سولھویں صدی کے شروع میں حیات تھے ۔

برہان الدین خاں کچھ دنوں تک پیدل فوج کے سپہ سالار رہے ، لیکن بعد میں ابراہیم خاں کا ان کی جگہ تقرّر عمل میں آیا ۔ ان کے بعد ان کا لڑکا شجاع الدین خاں اسی عہدے پر فائز ہؤا ، لیکن ان کے فرزند بابو خاں (شیخ راجہ) تارک الدنیا ہو گئے اور فقیر موڑل کے نام سے مشہور ہوئے ۔ بابو خاں کے صاحبزادے قاضی اسحاق خاں نے معلمی کا پیشہ اختیار کر لیا اور امیر میدانی کے گھر میں پیدا ہونے کی وجہ سے ''شریف منصور خواندکار'' کا خطاب ملا ۔ نصر اللہ ان ہی کے بیٹے ہیں ۔

خود نوشت سوانح سے ہمیں یہ سراغ ملتا ہے کہ ثری پا مکھیا کے عہد میں نصراللہ خاں کے خاندان کے ایک فرد برہان الدین خاں اراکان آ کر وزیر لشکر مقرر ہوئے تھے ۔ اراکان کی تاریخ کے تحقیقی مطالعہ سے یہ پتا چلتا ہے کہ 'ثری پامکھیا' برمی تاریخ کے برامیکھلو اور اراکان کے سینگ چوموں کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا ۔ اس نے ۱۴۰۴ء سے ۱۴۳۴ء تک اراکان پر حکومت کی ۔ تخت نشین ہونے کے بعد وہ برما کے اس وقت کے حکمران انالیتھیو کی بہن کو زبردستی لے بھاگا اور بعد میں برما کے حکمران نے اس قابلِ مذمت حرکت کی وجہ سے اس کو اس کی مملکت سے مار بھگایا ۔ اس نے ۱۴۳۰ء تک کا زمانہ

ایک جلا وطن کی حیثیت سے گوڑ میں بسر کیا ، جب کہ گوڑ کے سلطان جلال الدین محمد شاہ نے ۱۴۳۰ء میں مسلمانوں کی فوج کی مدد سے اس کا کھویا ہؤا تخت و تاج اسے پھر واپس دلا دیا ۔ ان ہی دنوں (۱۴۳۰ء) برہان الدین خاں اراکان جا کر اس کے وزیرِ لشکر مقرر ہوئے ۔ اگر ہم چار پشتوں کے لیے سو سال کا زمانہ تسلیم کر لیں تو جلال الدین کے تخت و تاج دلانے تک ایک سو پچھتر سال کا عرصہ گزرا ہوگا جب کہ نصر اللہ خاں پیدا ہوئے ۔ اس حساب سے نصر اللہ ۱۶۰۵ء میں بقیدِ حیات ہوں گے ۔" (مسلم بانگلا ساہتیہ ، ڈاکٹر انعام الحق ، صفحہ ۱۷۰)۔

'جنگ نامہ' میں شاعر نے جو حالاتِ زندگی تحریر کیے ہیں ان سے ہمیں یہی تاریخیں ملتی ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں :

"میرے دادا اسحاق خاں بہت ساری خوبیوں کے مالک تھے یعنی دل کے سخی ، علم میں یکتا اور دانائے روزگار ۔ ان کے بیٹے تھے شریف منصور خوندکار جن کو راسبھو دیس کے وزیر اعظم فتح خاں نے مکارمِ خسروانہ سے سرفراز فرمایا تھا ۔ ان ہی کا میں نصر اللہ ہیچ مدان بیٹا ہوں" ۔

راسبھو کے آس پاس ہی شاعر اقامت گزیں تھے ۔ ان کے پیر کا نام حمید الدین تھا ۔ 'جنگ نامہ' میں اپنے اس پیر کا ذکر انہوں نے متعدد مقامات پر بڑے احترام سے کیا ہے ۔ ان دنوں چاٹگام میں قاسم بازار ایک منڈی تھی اور وہاں ایک بلند پہاڑی بھی تھی جسے 'جہاں نما' کہتے تھے ۔ اس پہاڑی کا نام جہاں نما اس لیے پڑ گیا تھا کہ اس کے اوپر کھڑے ہو کر لوگ دور دور تک دیکھ سکتے تھے ۔

جنگ نامہ

غالباً شاعر کی یہ پہلی تصنیف ہے جس کے بارے میں انہوں نے خود کہا ہے :

شریف منصور والا صفات ایک سیدانی کے بطن سے ہیں ،

نصر اللہ خاں ان کا بیٹا نیم خواندہ اور ہیچ مداں ہے ،

کم عقل اور ناپختہ ذہن نے یہ پانچالی تصنیف کی ہے ۔

کم عقل اور ناپختہ ذہن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ 'جنگ نامہ' انہوں نے کم عمری میں تصنیف کی ہوگی ۔ نظم کا موضوع عام دلچسپی کا ہے ۔ شاعر کا اصل مدعا رسولؐ خدا کی طرف سے شیرِ خدا حضرت علیؓ کی کفار سے جنگ کا حال بیان کرنا ہے ۔ اس لحاظ سے یہ نظم 'رسول وجے' سے ملتی جلتی ہے ۔ اس میں بہت سی مافوق الفطرت باتیں بھی بیان کی گئی ہیں ۔ شاعر کو علمِ عروض پر دسترس حاصل تھی ، اگرچہ یہ نظم کمزوریوں سے پاک نہیں ہے ۔

شریعت نامہ

'جنگ نامہ' کے مقابلے میں یہ نظم زیادہ پختہ اور مکمل معلوم ہوتی ہے ۔ اس میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی باتیں درج ہیں ۔ ملاحظہ ہو :

(ترجمہ) : بسم اللہ الرحمن الرحیم

شریعت نامہ کی باتیں غور سے سنو
جو مسلمان ہوگا وہ ان باتوں پر ضرور عمل کرے گا !
اگر کوئی مسلمان شریعت پر عمل پیرا نہیں تو کتاب کی رو سے وہ مسلمان نہیں ۔
شریعت میں 'امر' اور 'نہی' کا ذکر ہے ۔ ان الفاظ کے معانی پر غور کرو ۔
عربی میں 'امر' کے معنی ہیں خدا کے احکام کی بجا آوری ۔
اور 'نہی' کے معنی ہیں احکام سے روگردانی !
خدا نے جو بھی حکم صادر کیا
رسولؐ اللہ نے سب کی تعمیل کی !

اس نظم میں جس خیال کا اظہار کیا گیا ہے ، اس سے کتاب کا موضوع بآسانی سمجھ میں آ جاتا ہے ۔

موسار سوال (سوالاتِ موسیٰؑ)

کوہ طور پر حضرت موسیٰؑ علیہ السلام اور خدا تعالیٰ کے مابین جو باتیں ہوئی تھیں

وہی اس نظم میں مذکور ہیں - یہ مکالمہ شاعر نے سوال و جواب کی شکل میں نظم کیا ہے - غالباً یہ کسی فارسی نظم کا ترجمہ ہے -

ہدایت الاسلام

یہ نظم بھی سوالاتِ موسیٰ[۳] سے ملتی جلتی ہے - اس کے ذریعے مسلمانوں کو غیر شرعی کاموں سے روکنے کی کوشش کی گئی ہے - مسودہ اتنی خستہ حالت میں دستیاب ہؤا ہے کہ اس کا پڑھنا اور سمجھنا مشکل ہے -

دولت قاضی - (۱۶۰۰ء تا ۱۶۵۹ء)

دولت قاضی کی سب سے اہم تصنیف 'لور چاند رانی' یا 'ستی مینا' ہے - اس نے یہ نظم اشرف خاں کے کہنے پر تصنیف کی - اشرف خاں اراکان کے بادشاہ تھری تھودھما (۱۶۲۲ء - ۱۶۳۸ء) کا امیرِ دربار تھا - لور سے مراد نوجوان عاشق ہے اور چاند رانی اپ بھرنش میں چندراولی کی جدید صورت ہے - یہ لفظ رادھا کے حسن کو بیان کرتے ہوئے عام استعمال کیا جاتا ہے - دولت قاضی ایک گاؤں سلطان پور میں پیدا ہؤا جو ضلع چٹاگانگ کے تھانہ راؤجن میں واقع ہے - اگرچہ شاعر کی حیثیت سے اس کا فطری جوہر زندگی کی ابتدا ہی میں ظاہر ہو گیا تھا لیکن اس کے ہموطنوں نے اسے درخورِ اعتنا نہ سمجھا - اس لیے مایوس ہو کر اس نے اپنے وطن کو خیرباد کہا اور شاہِ اراکان کے دربار میں چلا گیا جس نے اس کے پہنچتے ہی اس کی تخلیقی صلاحیتوں کو بنظرِ استحسان دیکھا اور دربار میں اسے ایک محترم مقام عطا کیا - اپنی تخلیقات کے علاوہ امیرِ دربار اشرف خاں کی سفارش کا بھی اس کی وہاں مقبولیت میں بڑا دخل تھا - دولت قاضی مذہب اور شعر و شاعری میں اشرف خاں کی وابستگی کی بڑی تعریف کرتا ہے - کہتا ہے کہ وہ عربی اور فارسی بخوبی جانتا تھا اور ایسا خوش اخلاق تھا کہ بہجت و مسرت کی فضا پیدا کر دیتا تھا - دولت قاضی اس کی وسعتِ قلبی اور رواداری کی بھی تعریف کرتا ہے - وہ جوہر قابل کا قدردان تھا اور اس کے دربار میں شیوخ ، مغل ، پٹھان ، برہمن ، کھتری ، وشنو کے معتقد اور شودر لوگ تمام آزادی کے ساتھ ایک دوسرے سے ملتے جلتے تھے - یہ فضا 'ستی مینا' کی تصنیف میں بڑی مددگار ثابت ہوئی اور اسی ماحول نے اس نظم کو ایک

خاص رنگ عطا کیا ۔

بدقسمتی سے دولت قاضی اس نظم کی تکمیل سے پہلے فوت ہوگیا ۔ وہ دوسرے حصے کی بارہ ماسی کے گیارھویں مہینے تک پہنچا تھا کہ داعیٔ اجل کا پیغام آ گیا ۔ علاول نے بعد میں اسے مکمل کیا ۔ اس داستان کی اصل ایک لوک کہانی ہے جسے بنیاد بنا کر ہندو شاعر سادھنی نے نظم 'مینا ست' لکھی تھی ۔ بنگالی کی تاریخِ ادبیات میں ڈاکٹر ست کمار سین کہتا ہے کہ لاہور کے عجائب گھر میں 'مغلی فارسی اسلوب' کے مطابق چوبیس ایسی تصاویر موجود ہیں جو اس داستان کے بعض مناظر پیش کرتی ہیں ۔

کہانی اس طرح ہے : لور گوہٹی کا بادشاہ تھا ، اس نے میناوتی سے شادی کی ۔ ایک روز بادشاہ نے انتظامِ مملکت اپنی ملکہ کے سپرد کیا اور خود کچھ عرصے کے لیے جنگل میں چلا گیا ۔ وہاں ایک یوگی آیا جس کے پاس چاند رانی کی تصویر تھی جو گوہدی کے بادشاہ کی بیٹی تھی ۔ چاند رانی کی شادی ایک نامرد پالشتیے گیٹی گولد سے ہوئی تھی ۔ اوزان اور اسلوب و زبان کے تنوّع اور دو کرداروں یعنی مالینی اور میناوتی کے احوال و کوائف اور عادات و خصائل کے ساتھ تمام نگارشات کی مطابقت کے باعث یہ نظم ایک ادبی شاہکار تسلیم کیے جانے کے قابل ہے ۔

اس ادبی کارنامے کی عظمت اس بات سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مالینی کی ترغیبات کا میناوتی کی طرف سے پیچیدہ نفسیاتی ردِ عمل شاعر نے بڑی فنکاری کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ مالینی کو اس طرح دکھایا گیا ہے کہ وہ بڑا باریک بیں ہے اور ہمدردی کا اظہار کر کے میناوتی کے دل میں اپنی جگہ بنانا چاہتا ہے ۔ وہ میناوتی کو بتدریج اس بات کا قائل کرتا ہے کہ دنیا میں اس کی محرومی اور بدنصیبی کی انتہا نہیں ۔ جب میناوتی کی طرف سے ان ترغیبات کا ہم ردِ عمل دیکھتے ہیں تو ہماری نگاہوں میں اس کی قدر و منزلت بڑھ جاتی ہے ۔ وہ مالینی کے دلائل کی تردید کرتی ہے اور اس طرح اپنی عصمت کو محفوظ رکھتی ہے ۔ ان مکالمات کے ذریعے دھیمے انداز میں اور تخیّل افروز طریقے کے ساتھ دولت قاضی جذبات انگیز نظمیں پیش کرتا چلا جاتا ہے جن میں عمیق عالمگیر محبت کی تپش ہے ۔ اگر مالینی کے بیانات پر مشتمل نظموں کو ہم ہوس پروری پر مبنی نگارشات

تصور کریں تو دوسری طرف میناوتی کی باتوں کو عالمگیر ابدی محبت کا مظہر سمجھنا چاہیے - میناوتی کے مقابلے میں لور سیرت و کردار کی اس مضبوطی سے محروم ہے - وہ ایسا انسان ہے جو حسنِ جسانی کے جال میں پھنس جاتا ہے اور میناوتی جیسی وفادار بیوی سے دوری پسند کرتا ہے - لور کی سیرت کو مزید ملامت سے بچانے کے لیے دولت قاضی ہمیں یوگی سے متعارف کراتا ہے جو اپنے اندر اس قدر ساحری رکھتا ہے جس کی وجہ سے اور کسی نہ کسی حد تک چاند رانی کے لیے اپنی دادادگی بھلا بیٹھتا ہے - دولت قاضی چاند رانی کے خاوند کو ایک نامرد شخص کے طور پر پیش کرتا ہے جس کا اپنی بیوی کے ساتھ کوئی جسانی رابطہ نہیں اور جسے صرف شکار اور جنگجوئی کا چسکا ہے - اس طرح وہ چاند رانی کی سیرت کو بھی ہماری نگاہوں سے گرنے نہیں دیتا اور اسے بد چلنی کی تہمت سے بچا لیتا ہے - پس 'لور چاند رانی' ایک روایتی رومان بھی ہے اور گہری ابدی محبت پر مشتمل شدید جذباتی غنائیہ بھی - احساس اور جذبے کی لطافت و نزاکت کے لحاظ سے عہدِ وسطی کا کوئی اور شاعر اس نظم سے گوے سبقت نہیں لے جا سکا -

قریشی مگن ٹھاکر

قریشی مگن ٹھاکر اراکان کے بادشاہ تھری ساندھو تھودھما کا وزیر اعظم تھا - یہ بادشاہ ۱۶۵۲ء سے ۱۶۸۴ء کے درمیان ہو گزرا ہے - اراکان کے بادشاہ نے اس کے باپ کو ٹھاکر کا خطاب دیا تھا - چونکہ اس کے والدین کی کوئی اولاد نہیں تھی ، اس کے باپ نے خدا سے دعا مانگی اور یہ بچہ پیدا ہؤا - اس کا نام مگن رکھا گیا - وہ پہلے خلیفۂ اسلام یعنی حضرت ابو بکر صدیق رض کی اولاد میں سے تھا - وہ ایک فطری ساعر تھا اور غیر معمولی ذہانت اور علم و فضل رکھتا تھا - اپنی مادری زبان بنگالی کے علاوہ اسے عربی ، فارسی ، برمی اور سنسکرت زبانوں میں بھی کامل دسترس حاصل تھی - وہ موسیقی ، ڈراما ، شعر و شاعری اور فنِ خطابت کا بھی ماہر تھا - اس کے دل میں مساکین و غرباء اور مصیبت زدوں کے لیے جذبۂ ہمدردی بھی پایا جاتا تھا - تاہم شاعر کی حیثیت سے وہ اتنا مشہور نہیں تھا - البتہ شعر و سخن کی سرپرستی کرنے کی وجہ سے مگن ٹھاکر خاص طور پر مشہور ہے کیونکہ اسی نے اس صدی کے سب سے بڑے شاعر علاول کی ہر ممکن طریقے سے استمداد اور حوصلہ افزائی کی - علاول نے خود اس سرپرستی کا اعتراف کیا ہے اور مگن ٹھاکر کی سیرت اور اہلیت

کے متعلق یہ تمام معلومات بہم پہنچاتی ہیں ۔ اگرچہ مگن ٹھاکر سرپرست تھا لیکن پھر بھی وہ علاول کو اپنا اُستاد تسلیم کرتا تھا ۔ ڈاکٹر سوکمار نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ ہندو تھا ۔ لیکن 'پدماوتی' کے تعارفی اشعار میں علاول واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ مگن ٹھاکر مسلمان تھا اور صدیقی خاندان سے تعلق رکھتا تھا ۔ وہ اور اس کے آبا و اجداد روژنگ کے رہنے والے تھے لیکن یہ پتا نہیں چل سکا کہ ان کا خاندان پہلے پہل اس شہر میں کب آباد ہوا ۔ مگن ٹھاکر کی صرف ایک تصنیف 'چندراوتی' ہم تک پہنچی ہے ۔ ابھی تک مسودے کے صرف اڑتالیس صفحات دستیاب ہوئے ہیں ۔ اس لیے شاعر کی حیثیت سے اس کی اہلیت کا اندازہ لگانے کے لیے ہمیں صرف اِسی نامکمل مسودے پر انحصار کرنا پڑتا ہے ۔

اس نظم کی کہانی جنّوں اور پریوں کی داستانوں سے حاصل کی گئی ہے ۔ کہانی کا تعلق ہندوؤں کی طرزِ معاشرت اور تہذیب و ثقافت سے ہے ۔ اس قسم کا پس منظر رکھنے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا کوئی تعلق مسلمانوں کی زندگی سے ہے ۔ البتہ اس کا نظامِ اقدار ضرور اسلامی ہے ۔ ہاں ان اقدار میں سے زور صرف اُن باتوں پر دیا گیا ہے جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان عام طور پر مشترک ہیں ۔ اس نظم کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مافوق الفطرت اور خلافِ عقل عناصر کا زیادہ ذکر ہے ۔ ان میں مگن ٹھاکر نے ان خلافِ حقیقت امور پر دار و مدار رکھا ہے جو ہمیں پریوں کی کہانیوں میں ملتے ہیں ۔ اس لحاظ سے 'چندراوتی' دولت قاضی کی 'ستی مینا' اور 'چاند رانی' سے بالکل مختلف ہے ۔ آخرالذکر نفسیاتی اعتبار سے حقیقت کے زیادہ قریب ہے اور اس کہانی کو تسلیم کرنا مشکل نہیں ۔ لیکن 'چندراوتی' حقیقت سے دور ہونے کے علاوہ سراسر خیالی کہانی ہے ۔ دولت قاضی ایک ایسا رومان بیان کرتا ہے جس میں انسانی روابط غالب ہیں لیکن مگن ٹھاکر پریوں کی ایک خیالی کہانی سناتا ہے جس کے انسانی عنصر سے صرف اُس وقت لطف اٹھایا جا سکتا ہے جب ہم جان بوجھ کر اس بےاعتقادی کو معلق کر دیتے ہیں جو پریوں کی کہانی سے لازماً وابستہ ہوتی ہے ۔ اس کہانی کا تجزیہ کرتے ہوئے توجہ ان خاص باتوں پر مرتکز رہتی ہے :

بھدراوتی کے بادشاہ چندرسین کا بیٹا بیربھن اندرا کی طرح کلی علم پر حاوی ہے ۔

بادشاہ کے وزیر سنجے کا بیٹا سوٹ اس کا گہرا دوست ہے - چندراوتی سراندیپ کے بادشاہ شورپال کی بے حد حسین بیٹی ہے - وہ بیربھن کی تصویر دیکھ کر اور اس کی جرأت و ہمت اور علمی فضیلت کے متعلق سن کر اس پر عاشق ہو جاتی ہے - اسے خاوند کے طور پر حاصل کرنے کے لیے شو کی پوجا شروع کر دیتی ہے - اس کی پیاری سہیلی چتراوتی اس کی تصویر بناتی ہے ، اس پر اس کا نام لکھتی ہے ، ہوا میں پرواز کر کے بھدراوتی پہنچتی ہے اور جب بیربھن سو رہا ہوتا ہے تو اس کی چھاتی پر چندراوتی کی یہ تصویر رکھ دیتی ہے - بیربھن بیدار ہوتا ہے تو چندراوتی کی تصویر دیکھ کر اس پر دل و جان سے فریفتہ ہو جاتا ہے اور اس قدر مضطرب ہو جاتا ہے کہ اس کے دوست سوٹ کو سمندر عبور کر کے سراندیپ جانے کے بغیر اور کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا - جب رات کے وقت بیربھن ، سوٹ اور ان کے ساتھی ایک جزیرے میں آرام کر رہے ہوتے ہیں تو سانپوں کا ایک لشکر ان پر حملہ آور ہوتا ہے - بیربھن سانپوں کے بادشاہ سمیت تمام کو مار ڈالتا ہے - لیکن وہ ایسا صرف ''اردھا چندرابن'' (نصف چاند کے تیر) سے کر سکتا ہے اس لیے کہ اس میں کوئی مافوق الفطرت خوبی موجود ہوتی ہے - یہ ایک ایسا ہتھیار ہے جس کا ذکر ہمیں 'رامائن' اور 'مہابھارت' میں بھی ملتا ہے - جہازوں میں روانہ ہونے کے بعد انہیں ایک اور مصیبت پیش آتی ہے - ان کے جہاز طوفان میں پھنس جاتے ہیں اور صرف بیربھن اور سوٹ اکٹھے سری لنکا (سنگھل) پہنچتے ہیں - جب انجام کار بیربھن کو پتا چلتا ہے کہ ولی عہد اندرا مانی چندراوتی سے شادی کر رہا ہے تو وہ سخت پریشان ہو جاتا ہے اور سوٹ مجبور ہو کر اسے واپس بھدراوتی لے جاتا ہے - لیکن چونکہ بیربھن ہوش و حواس گم کر کے اور ہر بات سے بے خبر ہو کر ہر وقت عالمِ اضطراب میں رہتا ہے لہٰذا اس کے والدین مجبوراً اسے سوٹ کے ساتھ چندراوتی کو تلاش کرنے کے لیے بھیج دیتے ہیں - انہیں ایک خطرناک طوفان گھیر لیتا ہے - سوٹ کو طوفان جنگم پہنچا دیتا ہے اور بیربھن منی پور وارد ہوتا ہے جہاں اسے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کی شہزادی کو دیو نے ایک درخت میں قید کر رکھا ہے - بیربھن روپ بتی کو بچاتا ہے اور سمندر کا سفر لکڑی کے کٹھوں پر طے کرتا ہے - سفر کے دوران میں اسے سانپوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے - انہیں شکست دے کر روپ بتی کو اپنے ساتھ منی پور لے جاتا ہے - ایک اور دیو کے ساتھ لڑائی کے بعد بیربھن ، روپ بتی

کو گھر پہنچانے میں کامیاب ہو جاتا ہے ۔ اس دوران میں اس کا دوست سوٹ جنگم کی شہزادی کے چنگل سے نجات حاصل کر لیتا ہے اور بیربھن کی تلاش شروع کر دیتا ہے ۔ ادھر مالینی جس کے گھر بیربھن ٹھہرا ہوتا ہے ، دیکھتی ہے کہ جب وہ ہنستا ہے اس کے منہ سے موتی برسنے لگ جاتے ہیں ۔ وہ اسے ایک دوا پلاتی ہے جس سے اسے قے آتی ہے اور اس کے منہ سے ایک سانپ کا سر باہر آ گرتا ہے ، وہ بیہوش ہو جاتا ہے ۔ سوٹ کو بھی اس بات کا پتا چل جاتا ہے کیونکہ وہ بھی مالینی کے گھر میں پرندے کی صورت میں ایک پنجرے کے اندر موجود ہوتا ہے ۔ سوٹ ایک موقع پر پنجرے سے اڑ جانے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور روپ بتی کو جا کر سارا حال بتاتا ہے ۔ روپ بتی مالینی کو بلا بھیجتی ہے ، اس کا پیٹ کاٹ ڈالتی ہے اور اس میں سے سانپ کا سر نکال لیتی ہے ۔

چونکہ مکمل مسودہ دستیاب نہیں ہو سکا لہٰذا ہمارے لیے ناممکن ہے کہ کہانی کا انجام بیان کر سکیں ۔ لیکن جو کاغذات ملے ہیں ان کے مطالعے سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ دونوں جوڑوں یعنی روپ بتی اور سوٹ اور چندراوتی اور بیربھن کی انجام کار شادی ہو جاتی ہے ۔

کہانی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا معاشرتی تانا بانا ہندووانہ تھا ، لیکن اس میں زور ہیرو ، ہیروئن یا معاشرے کی مذہبی حالت پر نہیں دیا گیا بلکہ واقعات ، مقامات ، مہمات اور بہادرانہ کارناموں پر دیا گیا ہے ۔ کہانی میں تقدیر کا اثر غالب ہے ۔ علاوہ بریں اتفاقات ، واقعات اور رومان پرور مناظر سے کہانی بھری پڑی ہے اور عین مناسب مواقع پر مافوق الفطرت طریقے سے ہمیشہ کوئی ایسی بات ظہور پذیر ہو جاتی ہے جو پیش آمدہ خطرات کا مداوا ثابت ہوتی ہے ۔ اسی لیے کہانی کے کسی ناخوشگوار اختتام کا سرے سے جواز ہی نظر نہیں آتا ۔ اگر حادثات کی وجہ سے خطرات پیدا ہوتے ہیں تو نازک لمحات میں ایسے اتفاقات ضرور رونما ہوتے ہیں جو ہمیشہ ہیرو یا ہیروئن کی مدد کرتے ہیں اور لازماً انہیں فتح حاصل ہوتی ہے ۔

زبان اور اسلوب روزمرہ کے کلمات پر مشتمل ہے ۔ سنسکرت سے ماخوذ الفاظ اور جملے بھی ہیں ، لیکن اس آمیزش میں مناسب توازن برقرار نہیں رکھا گیا ۔ تاہم اس سے یہ بات

ضرور ثابت ہوتی ہے کہ شاعر روزمرہ کے تجربات کو سامنے رکھ کر تصورات کی تشکیل کرتا ہے اور پھر انہیں روایتی اور اساطیری تصورات اور کلمات کے ساتھ ملا کر استعمال میں لاتا ہے - اس کے کلمات زیادہ تر مادی محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں اور بالکل واضح ہیں - شاعر کے اسلوب و زبان کے یہ اہم ترین اوصاف ہیں -

علاول

علاول سترھویں صدی کا عظیم ترین شاعر ہے اور لاریب وسطی بنگالی ادب کے عظیم شعراء میں سے ہے - اس کا مقابلہ بھارت چندرا اور دولت قاضی سے کیا جا سکتا ہے - اس کے علم میں وسعت اور گہرائی تھی - سنسکرت ، عربی ، فارسی ، ہندی ، اودھی اور بنگالی زبانوں میں اس کی مہارت کا عالم بھی یہی تھا - وہ موسیقی اور رقص سے بھی بخوبی آگاہ تھا - اگرچہ وشنویہ غنائیوں اور 'ستی مینا' کی آخری فصل کے بغیر وہ کوئی مکمل طبعزاد نظم نہیں لکھ سکا ، تاہم یہ کہنا درست ہے کہ ترجمہ کرتے ہوئے ایک نئے شعور کی تخلیق کے لیے وہ جو انداز اختیار کرتا تھا اس میں حد درجے کی بداعت اور یگانگت پائی جاتی تھی - فارسی یا ہندی سے بنگالی میں ترجمہ کرتے ہوئے نئے تصورات اور نئے احوال و مقامات پیش کرنے کے علاوہ وہ ان میں حسبِ ضرورت رد و بدل اور ترمیم و تنسیخ بھی کیا کرتا تھا - اسی لیے اس کا مقابلہ عہدِ جدید کے معروف شاعر ایذرا پاؤنڈ سے کیا جا سکتا ہے جس نے قدیم کلاسیکی نظموں کا ترجمہ کرتے ہوئے بالکل نئی شاعری تخلیق کی ہے -

اس نے پدماوتی ، سیف الملوک بدیع الجمال اور دارا سکندر نامہ میں اپنے متعلق جو کچھ کہا ہے اسے کام میں لا کر اس کے حالاتِ زندگی مرتب کیے جا سکتے ہیں - اس نے بیان کیا ہے کہ وہ فتح آباد کے حکمران مجلس قطب کے ایک درباری کا بیٹا تھا - اس حکمران کا پایۂ تخت جلال پور تھا - اگرچہ اس نے یہ نہیں بتایا کہ وہ درحقیقت کہاں پیدا ہؤا اور کب پیدا ہؤا لیکن ہم بآسانی فرض کر سکتے ہیں کہ جلال پور میں پیدا ہؤا ہوگا - تاریخ کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ مجلس قطب فتح آباد میں ۱۶۰۸ء اور ۱۶۱۳ء کے درمیان حکمرانی کرتا تھا - معلوم ہوتا ہے کہ انتظامی لحاظ سے فتح آباد موجودہ فرید پ

ضلع کا ایک حصہ تھا ۔ لیکن مجلس قطب وہاں پہلے ایک آزاد بادشاہ کے طور پر حکومت کیا کرتا تھا ، بعد میں اسلام خاں نے فتح آباد کو فتح کر لیا اور مجلس قطب کو اجازت دے دی کہ ایک باجگزار کی حیثیت کے حکومت کرتا رہے ۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ علاول یا تو ۱۶۰۸ء کے بعد پیدا ہؤا یا اس سے پہلے ۔ ڈاکٹر شہید اللہ کی رائے ہے کہ ۱۵۹۷ء میں پیدا ہوا تھا اور یہ کہ وہ روژنگ میں ۱۶۱۲ء میں پہنچا ہوگا ۔ 'پدماوتی' میں وہ جو کچھ کہتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اور اس کا والد کسی سرکاری یا نجی کام کے سلسلے میں کہیں جا رہے تھے کہ پرتگالی بحری ڈاکو ان پر حملہ آور ہوئے ۔ اس کا والد مارا گیا لیکن وہ خود مختلف مصائب برداشت کرنے کے بعد روژنگ پہنچ گیا ۔ روژنگ کے دربار میں اس نے اپنے آپ کو طالب علم ظاہر کیا ۔ اس لیے جب وہ وہاں پہنچا تو اس کی عمر ۱۵ یا ۱۶ سال ہوگی ۔ وہاں اس کا مگن ٹھاکر سے تعارف ہؤا جس نے اس کی سرپرستی شروع کر دی اور تخلیقی کام پر اس کی حوصلہ افزائی کی ۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا پرتگالی ڈاکو اسے روژنگ لائے تھے اور اسے وہاں بیچ گئے تھے یا یہ کہ ان سے بچ بچا کر وہ خود وہاں پہنچ گیا تھا ۔ یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہیں ہوگا کہ وہ روژنگ ۱۶۱۲ء اور ۱۶۱۵ء کے درمیان پہنچا ہوگا ، یعنی جب اس کی عمر ۱۵ یا ۱۶ سال تھی ۔ اس نے 'دارا سکندر نامہ' اور 'سیف الملوک بدیع الجمال' میں جو کچھ کہا ہے اور جو کچھ 'پدماوتی' میں بیان کیا ہے اس کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مگن ٹھاکر کے کہنے پر اس نے 'پدماوتی' کی تصنیف شروع کی اور یہ ترجمہ اور تصرّف اس نے ۱۶۴۸ء میں مکمل کیا ۔ اس کے بعد مگن ٹھاکر نے اسے آمادہ کیا کہ 'سیف الملوک بدیع الجمال' کا ترجمہ کرے ۔ یہ کام اس نے ضرور ۱۶۵۶ء میں شروع کیا ہوگا ۔ لیکن چونکہ مگن ٹھاکر ۱۶۵۸ء میں فوت ہو گیا اور علاول کی مدد اور سرپرستی ایک اور درباری سلیمان نے شروع کر دی لہٰذا اس نے ترجمے کا یہ کام بند کر دیا اور اپنے اس نئے سرپرست کے فرمان کی تعمیل میں دولت قاضی کی نظم 'ستی مینا' کو مکمل کیا ۔ ۱۶۶۰ء میں شاہ شجاع اراکان آیا لیکن اسے ، اس کے بال بچوں اور ساتھیوں کو یہاں بادشاہ نے مروا ڈالا ۔ ان ساتھیوں میں سے ایک کا نام مرزا تھا ۔ علاول کہتا ہے وہ جھوٹا اور فتنہ پرداز تھا ۔ اس نے

علاول پر غلط الزامات لگائے جن کی بنا پر اس بے چارے کو پچاس دن کے لیے قید خانے میں رہنا پڑا ۔ بے گناہ ثابت ہونے پر اسے رہا کر دیا گیا اور مرزا کو موت کی سزا ملی ۔ رہائی پانے کے بعد چار سال تک اسے افلاس کا سامنا کرنا پڑا ۔ ان برسوں میں اس نے اپنی کتاب 'تحفہ' تصنیف کی جو اس نے ۱۶۶۴ء میں مکمل کی ۔ اس وقت تک اسے ایک نیا سرپرست سید محمد مل چکا تھا جس کے کہنے پر اس نے ۱۶۶۵ء میں 'ہفت پیکر' کا ترجمہ کیا ۔ 'سیف الملوک بدیع الجمال' ۱۶۶۹ء میں مکمل ہوئی ہوگی کیونکہ اس نے ذکر کیا ہے کہ شاہ شجاع کی موت کے نو سال بعد یہ کتاب مکمل ہوئی اور شاہ شجاع کی موت ۱۶۶۰ء میں واقع ہوئی تھی ۔ ایک اور درباری مجلس نواراج کے کہنے پر اس نے ۱۶۷۱ء میں 'دارا سکندر نامہ' کو لکھنا شروع کیا ۔ ڈاکٹر شہید اللہ کا خیال ہے کہ وہ ۱۶۷۳ء میں مرا تھا جب کہ اس کی عمر ۷۶ سال تھی ۔ 'ہفت پیکر' کے لکھے جانے کی صحیح تاریخ کا تعین ممکن نہیں لیکن مسٹر علی احسن کا یہ خیال غالباً درست ہے کہ اس کا سال تصنیف ۱۶۶۴ء اور ۱۶۷۰ء کے درمیان ہے ۔

علاول کی تصنیفات کا مطالعہ قاری کے ذہن پر مندرجہ ذیل اثرات مرتسم کرتا ہے ؛ پہلی بات یہ ہے کہ ہم اس کی علمی فضیلت اور مختلف زبانوں اور علوم میں اس کی مہارت سے بڑے متاثر ہوتے ہیں ۔ اسے سنسکرت ، عربی ، ہندی ، ماگھی اور بنگالی میں کامل دسترس حاصل تھی ۔ علاوہ بریں رقص ، موسیقی ، دینیات ، فلکیات ، درباری زندگی اور تصوف کے متعلق اپنی معلومات کا استعمال وہ اثرانگیز طریقے سے اپنے اشعار میں کرتا ہے ۔ دوسرا تاثر یہ ہے کہ اس نے بہ مشکل کوئی طبع زاد نظم لکھی ہوگی ۔ اس کی تمام تصنیفات ترجمے یا تصرفات ہیں ۔ 'پدماوتی' اودھی زبان میں ملک محمد جائسی کی مشہور نظم کا ترجمہ ہے ۔ 'سیف الملوک بدیع الجمال' دکن کے شاعر غواصی کی بیانیہ نظم کا ترجمہ ہے ۔ 'ہفت پیکر' اور 'دارا سکندر نامہ' نظامی گنجوی کی فارسی زبان میں مثنویات کا ترجمہ ہیں ۔ 'تحفہ' یوسف گدا کی کتاب کا ترجمہ ہے ۔ اس کی واحد طبع زاد نظم 'ستی مینا' یا 'لور چاند رانی' کا خاتمہ ہے ۔ لیکن اس کی باقی تصنیفات کے مقابلے میں یہ اتنا قابل قدر نہیں ۔

تاہم جونہی قاری اصل مثنویوں کا مقابلہ علاول کے بنگالی ترجمہ سے کرتا ہے ایسے محسوس ہوتا ہے کہ علاول نے لفظ بلفظ ترجمہ نہیں کیا بلکہ ایسی نظمیں لکھی ہیں

جن میں بڑی آپج ہے ۔ یہ وصف پیدا کرنے کے لیے اس نے منتخب حصوں کو لیا ہے اور پھر ان میں تصرف اور ترمیم سے گریز نہیں کیا اور جہاں کہیں ضرورت محسوس ہوئی ہے مثنوی کی ترتیب تک بدل ڈالی ہے ۔ ان میں کیے گئے بعض اضافوں سے پتا چلتا ہے کہ شاعر کا مقصد ترجمہ کو حسین تر بنانا نہیں تھا بلکہ اس نے بعض فصلیں محض اس لیے بڑھا دی ہیں کہ ان سے اس کی اخلاق عظمت یا ذہانت اور دانشمندی اور علمی فضیلت کا ثبوت مل سکے ۔

علاول کی تصنیفات کا ایک اور تاثر اس کے ذہن کی لچک اور وسعت سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس کا فکر آسانی سے متبائن تہذیبوں میں گھوم پھر سکتا تھا ۔ وہ مختلف معاشرتی ، تہذیبی اور مذہبی ماحول کے مطابق اپنے آپ کو ڈراماائی انداز میں ڈھال لیتا تھا اور ایسے کرداروں کی تخلیق پر قدرت رکھتا تھا جو حیرت انگیز طور پر مؤثر ہوتے تھے ۔ اصل مثنویوں کا علاول کے تراجم اور تصرفات کے ساتھ تفصیلاً مقابلہ اور موازنہ کیا جائے تو علاول کے ذہن کی آپج اور چابکدستی کا پتا چلتا ہے ۔ یہ بات سید علی احسن نے ملک محمد جائسی کی 'پدماوت' اور علاول کی 'پدماوتی' کو ایک دوسرے کے آمنے سامنے رکھ کر مفصل بحث کے بعد بوجوہ احسن ثابت کر دی ہے ۔ انہوں نے جو اہم نتائج اخذ کیے ہیں ان کا یہاں بیان کر دینا ضروری ہے :

(الف) علاول نے ملک محمد جائسی کی ضخیم مثنوی کے ہر باب کا ترجمہ نہیں کیا ۔ اس نے کافی حصوں کو نظر انداز کر دیا ہے ۔

(ب) وہ فصلیں جو بے ضرورت تھیں اور مثنوی کی وسعت اور اس کے گہرے مطالب کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری نہیں تھیں اور جنہیں جائسی نے محض آرائشی بیان کے لیے لکھا تھا ، علاول نے انہیں چھوڑ دیا ہے ۔

(ج) جب کبھی علاول نئے اجزا شامل کرتا ہے تو اس کا مقصد کوئی فنی تاثر پیدا کرنا نہیں ہوتا بلکہ اپنے علم کی نمائش کرنا ہوتا ہے ۔

یہ تصریحات علاول کے صرف ترجمہ' 'پدماوت' کے سلسلے میں درست نہیں بلکہ بالعموم ان کے تمام تراجم پر صادق آتی ہیں ۔ لیکن ان باتوں سے ان کے حقیقی شاعرانہ محاسن میں

فرق نہیں آتا کیونکہ ان محاسن کا انحصار اس کی اس مہارت پر ہے جس کے ساتھ وہ بنگالی زبان کو کامل شاعرانہ انداز میں استعمال کرتا ہے یا جس کا اظہار وہ نئے تصورات کی تخلیق میں کرتا ہے یا جس سے کام لے کر بڑی یکسانیت کے ساتھ وہ اسلوب شعری کا اعلیٰ معیار قائم رکھتا ہے ۔ اس لحاظ سے علاول کی تصنیف اتنی ہی مؤثر ہے جتنا شیکسپیئر کا پلوٹارک کا ترجمہ انٹونی اور کلوپیٹرہ میں ہے ۔ مثال کے طور پر جائسی نے بھی 'پدماوتی' کی جوانی کا نقشہ کھینچا ہے اور علاول نے بھی ۔ مقابلہ کیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ علاول نے جائسی کے مکمل اشعار کا ترجمہ نہیں کیا بلکہ کہیں کہیں سے کوئی شعر لے لیا ہے ۔ اس لیے علاول کی یہ روئداد حسن بالکل طبع زاد ہے ۔ اب ذرا اس سے تفصیلی بحث کی جاتی ہے ۔

پدماوتی

'پدماوتی' علاول کا سب سے بڑا کارنامہ ہے ۔ یہ ملک محمد جائسی کی مثنوی 'پدماوت' کا ترجمہ ہے ۔ یہ رومان پرور سانیہ مثنوی ۱۵۴۰ء میں اودھی زبان میں لکھی گئی تھی ۔ کہانی یوں ہے :

سری لنکا (سنگھل) کے راجہ گندھرب سین کی بیٹی پدماوتی بے مثال حسن رکھتی تھی ۔ اس نے شکھ نامی ایک طوطا پال رکھا تھا جو بڑا دانا اور حد درجے کا عالم تھا ۔ اس نے تجویز پیش کی کہ میں ساری دنیا کا چکر لگاتا ہوں اور پدماوتی کے لیے کوئی مناسب بر تلاش کرتا ہوں ۔ یہ سن کر راجہ کو سخت غصہ آیا اور اس نے کہا کہ طوطے کو مار ڈالا جائے ۔ پدماوتی نے بڑی دلسوزی سے اس کی جان بخشی کے لیے التجا کی اور راجہ مان گیا ۔ لیکن جونہی شکھ کو موقع ملا وہ محل کو چھوڑ کر جنگل میں چلا گیا ۔ وہاں ایک شکاری نے اسے پکڑ لیا جس نے اسے راجپوتانہ کے پایۂ تخت شہر چتوڑ کے ایک برہمن سوداگر کے ہاتھ بیچ ڈالا ۔ برہمن اسے چتوڑ لایا ۔ چتوڑ کے راجا رتنا سین کو پتا چلا کہ طوطا عجیب و غریب خوبیوں کا مالک ہے ۔ اس نے ایک لاکھ روپیہ دے کر اسے خرید لیا ۔

ایک دن رانی ناگ متی نے شکھ سے پوچھا کہ کیا دنیا میں کوئی اس سے بھی زیادہ خوبصورت ہے ؟ شکھ نے پدماوتی کا سراپا بیان کیا ۔ رانی ڈر گئی کہ شکھ اس راجکماری

کے حسن کا ذکر راجہ رتنا سین سے نہ کر دے اور راجہ اسے چھوڑ نہ دے ۔ اس لیے اس نے اپنی بوڑھی دایہ کو کہا کہ طوطے کو مار ڈالو ۔ لیکن دایہ نے اسے بچا لیا اور اسے راجہ کے پاس اس وقت لے گئی جب وہ شکھ کو دیکھ نہ سکنے کی وجہ سے سخت پریشانی کے عالم میں تھا ۔ شکھ کی زبانی پدماوتی کے حسن کا ذکر سن کر رتنا سین نے راج کرنا چھوڑ دیا اور یوگی بن گیا ۔ اس کے ساتھ سولہ سو کنوارے نوجوان بھی جوگ دھار کر روانہ ہو گئے ۔ بڑی مشکلات اور پُرخطر مسافتوں کے بعد وہ سنگھل پہنچے اور مہادیو کے مندر میں رہنے لگے ۔ اب شکھ نامہ و پیام کا ذریعہ بنا اور اس نے پدماوتی کو رتنا سین کی آمد کی خبر جا پہنچائی ۔ جب پدماوتی یہ بہانہ بنا کر کہ بسنت کا میلہ ہے اور میں مہادیو کے مندر میں جاتی ہوں ، رتنا سین کی ملاقات کے لیے گئی تو وہ اسے دیکھ کر بیہوش ہو گیا ۔ جب اسے ہوش آیا تو اس نے اپنے جسم پر یہ لکھا ہؤا پایا کہ جب تمھیں اپنی محنت کا پھل ملنے والا تھا تم سو گئے ۔ رتنا سین دردِ جدائی کی وجہ سے چتا پر جل جانا چاہتا تھا لیکن مہادیو نے خیال کیا کہ اگر وہ جل کر مر گیا تو اس کے ساتھ ایک عالم جل کر راکھ ہو جائے گا ۔ اس نے اس پر رحم کھایا ، اس کے سامنے نمودار ہؤا اور امتحان لے کر اسے ایک ایسا طریقہ بتایا جس سے وہ محل میں داخل ہو سکتا تھا ۔ رتنا سین تمام ساتھی یوگیوں کو لے کر محل میں داخل ہؤا اور گرفتار ہو گیا ۔ اس کے ساتھی لڑنا چاہتے تھے لیکن اس نے کہا جنگ کا دخل محبت میں نہیں ہوتا ۔ مہادیو نے اسے پھر اس طرح بچا لیا کہ اس نے جا کر راجہ کو بتا دیا کہ رتنا سین کون ہے ۔ اس کے بعد گندھرب سین نے بخوشی پدماوتی کی شادی رتنا سین سے کر دی ۔

ادھر رانی ناگ متی اپنی زندگی سخت رنج و غم کی حالت میں گزار رہی تھی ۔ حتیٰ کہ پرندوں اور چوپایوں نے بھی اس کے ساتھ اظہارِ ہمدردی کرنا شروع کر دیا تھا ۔ اس نے بعد میں ایک پرندے کے ذریعے راجا کو پیغام روانہ کیا ۔ پرندہ سنگھل (سری لنکا) گیا اور راجہ کو چتوڑ اور رانی کی خراب حالت سے آگاہ کیا ۔ اس طرح رتنا سین کو بھولی ہوئی یادیں یاد آ گئیں اور اس نے پدماوتی کے ساتھ واپسی کا ارادہ کیا ۔

پدماوتی کے باپ نے جو قیمتی تحائف دیے تھے ان کی وجہ سے رتنا سین کے دل میں غرور پیدا ہوگیا ۔ اس سے سمندر کو سخت غصہ آیا اور رتنا سین کے جہاز تباہ ہو گئے ۔ وہ

اور پدماوتی دونوں بچ تو گئے لیکن دونوں مختلف مقامات پر جا پہنچے ۔ بعد میں سمندر اور اس کی بیٹی لکشمی نے رحم کھا کر ان کی مدد کی ۔ وہ واپس آئے اور انجام کار چتوڑ پہنچنے میں کامیاب ہوگئے ۔

اب رتنا سین نے اپنے ایک فاضل درباری رگھو چتوڑ کو اس بنا پر جلا وطن کر دیا کہ اس نے اسے دھوکہ دیا تھا اور تمام دربار کو گمراہ کیا تھا ۔ پدماوتی نے رگھو چتوڑ پر رحم کھایا اور اسے اپنا کنگن عطا کیا ۔ رگھو چتوڑ دہلی گیا اور کنگن سلطان علاء الدین کو دکھایا اور پدماوتی کے حسن کی تعریف کی ۔ علاء الدین نے پدماوتی کو حاصل کرنے کے لیے چتوڑ پر حملہ کر دیا لیکن وہ اسے فتح نہ کر سکا ۔ اس نے فریب سے کام نکالنے کی غرض سے رتناسین سے دوستی کا اظہار کیا ۔ اس طرح وہ چتوڑ میں داخل ہوا ۔ علاء الدین رتناسین کو دوستانہ طور پر قلعے سے باہر لایا اور پھر اچانک اسے قید کر لیا اور دہلی لے گیا ۔ پدماوتی کا ایک رشتے دار گورا اپنے ساتھ سولہ سو سپاہیوں کو زنانہ لباس میں پالکیوں میں بٹھا کر دہلی لے گیا اور علاء الدین کو جا کر کہا کہ میں پدماوتی کو لایا ہوں لیکن پہلے رتناسین سے ملاقات ضروری ہے ۔ حیلہ سازی سے وہ رتناسین کو باہر نکالنے میں کامیاب ہو گیا اور پھر وہ تمام چتوڑ کی طرف بھاگ گئے ۔ علاء الدین نے تعاقب کیا اور گورا مارا گیا ۔ رتنا سین کی عدم موجودگی میں قریب کا ایک راجہ دیوپال پدماوتی کو مختلف طریقوں سے ورغلانے کی کوشش کرتا رہا تھا ۔ چتوڑ واپس پہنچنے پر رتنا سین نے اس سے لڑائی کی اور دونوں سخت زخمی ہوگئے ۔ رتنا سین مر گیا اور پدماوتی اور ناگ متی چتوڑ کی کئی اور عورتوں کے ساتھ ستی ہو کر جل مریں ۔ اس دوران میں علاء الدین بھی پہنچ گیا اور اس نے چتوڑ فتح کر لیا ۔

سید علی احسن نے ثابت کیا ہے کہ تاریخی لحاظ سے اس داستان کا صرف تھوڑا سا حصہ درست ہے ۔ لیکن اس بات کو بھی مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ اسے تاریخی داستان کے طور پر بیان نہیں کیا گیا ، بلکہ ایک رومان کے طور پر پیش کیا گیا ہے ۔ اس لیے اس کا حسن تاریخی حقائق سے وابستہ نہیں ، بلکہ اس بات پر منحصر ہے کہ اس میں انسانی مسائل بیان کیے گئے ہیں اور اس کا اسلوبِ نگارش دلچسپ اور دلکش ہے ۔ علاول کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے جائسی کی اصل مثنوی کو بنگالی زبان میں بے تکلف اور روان انداز میں بیان

کر دیا ہے - اس امر کا بھی پتا چلتا ہے کہ علاول نے ملک محمد جائسی کی اس توجیہ کو بھی قبول کر لیا ہے کہ اس داستان کا تعلق تصوّف کے اسرار و رموز سے ہے - علاول نے جائسی کی طرح انسان کے ساتھ دیوی دیوتاؤں کا رابطہ بھی تسلیم کیا ہے - چنانچہ جس طرح جائسی نے پدماوت میں کیا تھا ، علاول بھی مافوق الفطرت خیالی باتوں کو بدستور موجود رہنے دیتا ہے -

جیسا کہ ایک ابتدائی باب میں بیان کیا چکا ہے ، ملک محمد جائسی اس کہانی کو صرف داستانِ محبت کے طور پر بیان نہیں کرتا بلکہ وہ انسانی محبت کی تعبیر محبتِ الٰہی کے سیاق و سباق میں کرتا ہے - 'پدماوت' کے خاتمے پر ملک جائسی فقر و تصوّف کے لحاظ سے اپنی مثنوی کی اس علامتی حیثیت کو یوں بیان کرتا ہے :

"میں نے علماء سے اس داستان کی تعبیر پوچھی ہے - انہوں نے بیان کیا کہ چودہ طبقات ، جو اس کائنات میں موجود ہیں ، سب انسانی وجود کے اندر پائے جاتے ہیں - ہم نے جسمِ انسانی کو چتوڑ کے طور پر بیان کیا ہے ، روح کو بادشاہ کے طور پر ، دل کو سنگھل کی حیثیت سے اور عقل کو پدماوتی کے طور پر - خدا کی طرف سے مامور راہبر شکھ ہے جو صراط مستقیم دکھاتا ہے - اس مرشدِ طریقت کے بغیر انسان سیدھی راہ نہیں پا سکتا - ناگ متی دنیاوی ترغیبات و تفریحات کے مترادف ہے - رگھو شیطان ہے اور سلطان علاء الدین مایا - محبت کی تمام کہانیوں کی تعبیر اسی طرح ہونی چاہیے - اس معنویت سے صرف اہلِ علم ہی آگاہ ہو سکتے ہیں - ترکی ، عربی ، ہندی اور تمام دوسری زبانوں میں یہ داستانِ محبت بیان ہو چکی ہے -"

علاول نے یہ متصوّفانہ تعبیر قبول کر لی ہے لیکن ملک محمد جائسی کی طرح اس نے انسانی رشتے کو انسانی سیاق و سباق میں بھی پیش کیا ہے - اسی بات کا نتیجہ ہے کہ ہم اس داستان کا مطالعہ ایک رومان کے طور بھی کر سکتے ہیں ، جس میں زندگی اور محبت سے لطف اندوزی کا ذکر بالکل اسی طرح موثر ِحسّی پیرائے میں کیا گیا ہے ، جس طرح سپنسر اپنی اونا اور ریڈ کراس نائٹ کی اخلاقی تمثیلِ محبت کو فیئری کوئین (Fairy Queen) میں

پیش کرتا ہے ۔ پس ایک طرف تو یہ رومان پرور بیانیہ مثنوی اخلاق اور متصوفانہ تعبیر کی حامل ہے اور دوسری طرف حد درجے کی حسّی قسم کی داستان محبت ہے ، جس میں بالکل عام مشاہداتی انداز میں بڑی تفصیل کے ساتھ منظر نگاری کی گئی ہے اور جنسی روابط کو ہوس انگیز طور پر اتنی وضاحت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے کہ جہاں ان میں مضمر پیچیدگیاں نگاہوں کے سامنے آ جاتی ہیں وہاں یہ بھی خیال گزرتا ہے کہ شاید ذاتی تجربے بیان ہو رہے ہیں ۔ بنابریں علاول کی 'پدماوتی' کی کامیابی اس بات سے وابستہ ہے کہ ایک نہایت ہی حواس انگیز اور اثر پرور نظم میں انسانی اور الوہی عناصر ایک جگہ جمع کر دیے گئے ہیں ۔ اگرچہ ملک محمد جائسی کی اصل مثنوی بھی اتنی ہی حسین اور حسن افروز ہے لیکن علاول نے اسے بڑی مہارت کے ساتھ بنگالی زبان میں منتقل کر دیا ہے ۔ واقعی انتخاب ، تصرف اور واقعات و حالات کی ترتیب نو کو وہ نہایت ہی پسندیدہ طور پر بروئے کار لایا ہے ۔

سیف الملوک بدیع الجمال

علاول کی دوسری مثنوی 'سیف الملوک بدیع الجمال' ہے ۔ اس نے ۱۶۵۸ء میں اسے مگن ٹھاکر کے کہنے پر لکھنا شروع کیا ۔ لیکن جب ٹھاکر اسی سال فوت ہوگیا تو ایک اور درباری سید موسیٰ کے کہنے پر علاول نے اپنا کام جاری رکھا اور یہ بیانیہ داستان ۱۶۶۹ء میں مکمل ہوئی ۔ اگرچہ یہ داستان ابتدا میں 'الف لیلیٰ' میں بیان ہوئی تھی لیکن علاول کہتا ہے کہ اس نے ایک فارسی مثنوی کو سامنے رکھ کر اپنی نظم لکھی ۔ پریوں کی باقی کہانیوں کی طرح یہ داستان بھی مافوق الفطرت واقعات و حالات اور مہمات ، بحری سفروں ، جنّوں اور دیووں کی لڑائیوں اور عجیب و غریب سانپوں اور پرندوں سے بھری پڑی ہے ۔ سیف الملوک اور بدیع الجمال کی محبت بالکل پدماوتی اور رتنا سین کی محبت کی طرح ہے ۔ سیف الملوک کو سخت آزمائشوں میں سے گزرنا پڑتا ہے ، مصائب برداشت کرنے پڑتے ہیں ۔ طوفانوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے ، جنّوں ، سانپوں اور دیووں سے لڑنا ہوتا ہے اور آخرکار جیت اسی کی ہوتی ہے ۔ کیونکہ اپنے آپ کو اس نے اپنے مقصد سے یکسوئی کے ساتھ وابستہ کر لیا ہے اور وہ حد درجے کا دیانتدار ہے ۔ سیف الملوک کو ایسے ہیرو کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو انسانی زندگی میں پیش آنے والی ہر ایسی بدترین صورت حالات کا مقابلہ کرنے سے نہیں گھبراتا جو انسانی ذہن میں آ سکتی ہے ۔

علاول کی چوتھی تصنیف نظامی کی 'ہفت پیکر' کا بنگالی ترجمہ ہے ۔ اس میں وہ ایرانی بادشاہ بہرام اور اس کی سات بیویوں کی کہانی بیان کرتا ہے ۔

ان کی پانچویں کتاب 'تحفہ' مذہبی نظموں پر مشتمل ہے ۔ یہ اِسی نام کی یوسف گدا کی کتاب کا ترجمہ ہے ۔

علاول کی آخری تصنیف 'سکندر نامہ' ہے ۔ یہ نظامی کے 'سکندر نامہ' کا بنگالی ترجمہ ہے ۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ علاول کو لڑائیوں اور جنگ کے میدانوں کا منظر پیش کرنے میں بڑی مہارت حاصل تھی ۔

پس علاول کی عظمت کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ایک تو اس کی تصنیفات کا دائرہ بڑا وسیع ہے ، پھر اس کے اسالیب میں تنّوع ہے اور آسے زبان و آہنگ پر بڑی قدرت حاصل ہے ۔ اس صدی کا کوئی اور شاعر ذہنی لحاظ سے اس قدر اہلیت نہیں رکھتا کہ بیک وقت مذہبی مطالب ، قدرتی مناظر ، جنسی لذتوں ، دینی دلائل ، خیالی مہمات ، رزم آرائی اور نفسیاتی پیچیدگیوں جیسے مختلف اور متنوع موضوعات کو ایسی مہارت کے ساتھ بیان کر سکے ۔ ان کے معاصر اسی وجہ سے انہیں 'مہاکوی' یعنی عظیم شاعر کے نام سے پکارا کرتے تھے ۔

مردان (۱۶۰۰ء - ۱۶۴۵ء)

دولت قاضی کے ہم عصر شاعر مردان کی جائے پیدائش روزن تھانہ کا سلطان پور گاؤں ہے جو چاٹگام میں واقع ہے ۔ اسی گاؤں میں دولت قاضی بھی پیدا ہوئے تھے ۔ دونوں کا تعلق روژنگ راج دربار سے تھا ۔ مردان کی واحد تصنیف 'نصیب نامہ' یا 'ناصرہ نامہ' ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ اراکان کے راجہ تھو دھما ان کو بہت عزیز رکھتے تھے ۔ اسی راجہ کے لیے انہوں نے 'نصیب نامہ' لکھی ۔ روژنگ میں کانچی نامی مقام میں ان کا قیام تھا ۔ اس کا تذکرہ انہوں نے اشعار میں اس طرح کیا ہے :

کانچی نام کے اس شہر میں
کتنے مومن مسلمان اقامت پذیر ہیں
اس شہر میں عالمِ دین بھی ہیں ، مولانا بھی

شیخ ، سید ، پٹھان ، کائستھ ، برہمن بھی
سب یہاں شعر و سخن کی محفلیں برپا کرتے ہیں -

'نصیحت نامہ' بیانیہ اور طبع زاد نظم ہے - اس کا موضوع قسمت ہے جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے - کہانی کے سارے کردار مسلمان ہیں - قصہ یوں ہے کہ عبدالکریم اور عبدالنبی دو تاجر بھی ہیں اور گہرے دوست بھی - عبدالکریم کی لڑکی ناصرہ ، عبدالنبی کے لڑکے عبدالصابر سے منسوب تھی - شومیٔ قسمت کہ عبدالکریم پر بُرے دن آ گئے اور اس طرح اس کے دوست عبدالنبی نے یہ نسبت چھڑا دی - عبدالکریم اس ذلّت آمیز برتاؤ سے مغموم رہنے لگا لیکن اس کی بیوی اس کی دل دہی کرتی رہی - بالآخر قسمت نے پلٹا کھایا ، عبدالکریم دولت مند ہو گیا اور اس طرح ناصرہ کی شادی عبدالصابر سے ہو گئی -

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کہانی سے اس علاقے کے لوگ پہلے سے متعارف تھے - شاعر نے اس کو نظم کا جامہ پہنادیا ہے اور بڑے ہی مؤثر انداز میں بیان کیا ہے - اس نظم کو تاریخ بنگلا ادب میں خاص مقام حاصل ہے -

عبدالحکیم (۱٦۲۰ء - ۱٦۹۰ء)

سترھویں صدی کے ممتاز شعراء میں ان کا بھی شمار ہوتا ہے - ان پر اور ان کی تصانیف پر تفصیلی بحث ساتویں باب میں ملاحظہ فرمائیے -

نوازش خاں

سترھویں صدی عیسوی کے شعراء میں نوازش خاں بھی اہم شاعر ہیں - آپ سات کنیا تھانہ کے گاؤں سکھ چھڑی (چاٹگام) کے رہنے والے تھے - عطاء اللہ خاں نے جو ان کی اولاد میں سے ہیں ، خاندانی شجرے کی مدد سے بتایا ہے کہ شاعر ہزار ماگھی سنہ یا ۱٦۳۸ء میں حیات تھے - ان کا انتقال ۱۷٦۵ء میں ہؤا - لمبی عمر پانے والے یہ شاعر علاول کے ہم عصر ہونے کے باوجود علاول کی وفات کے بعد تک زندہ رہے - انہوں نے کئی تصانیف چھوڑی ہیں مثلاً 'پٹھان پراسنگشا' (پٹھان کی تعریف) 'گل بکاولی' ، 'جور وار سنگھ کیرتی' (زور آور سنگھ کے کارنامے) 'بیالات' ، 'گیتا بالی' -

سات کنیا بستی میں جو پٹھان خاندان گزرا ہے ، اس نظم میں (زورآور سنگھ کے کارنامے) اس خاندان کے لیے توصیفی کلمات کہے گئے ہیں - یہ خاندان آج بھی آدھو خاں کے نام سے مشہور ہے -

گل بکاولی

یہ نظم فارسی نظم سے ماخوذ ہے جو مانی گرام کے زمیندار ودیا ناتھ رائے کی فرمائش پر لکھی گئی - اس کتاب میں شاعر نے اپنے حالاتِ زندگی تفصیل سے بتائے ہیں - اس کے علاوہ انہوں نے اس عہد کے سات کنیا اور بانس کھالی تھانہ گاؤں کے بارے میں بھی تفصیل سے بیان کیا ہے - سلیم خاں موڑل شاعر کے آبا و اجداد میں سے تھے - خاندانی شجرہ ملاحظہ ہو :

سلیم موڑل

شریف موڑل

مہابت — گاتویہ ٹھاکر — گج مت — ہیرا غازی — ابراہیم

ابراہیم

محمد یار خوندکار

عبدالمجید — نوازس — دولت

'گل بکاولی' بیانیہ نظم ہے جس کی کہانی یوں شروع ہوتی ہے :

شکستان کے بادشاہ کے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوتا ہے - اس کی پیدائش خوش قسمتی بھی لائی اور بد قسمتی بھی - لڑکے کو دیکھتے ہی بادشاہ کی بصارت ضائع ہو جاتی ہے - لڑکے کا نام تاج الملوک رکھا گیا - بادشاہ کی بصارت بس ایک ہی صورت سے واپس آ سکتی تھی یعنی اگر پری بکاولی کے باغ سے توڑے ہوئے پھول کا رس آنکھوں میں ٹپکایا جاتا

تو بادشاہ کو دوبارہ بینائی مل سکتی تھی - باپ کا خدمت گذار تاج الملوک مختلف قسم کے خطرات مول لے کر اور جان جوکھوں میں ڈال کر پری کے دیس کا سفر اختیار کرتا ہے - پھول تو اس نے حاصل کر لیا لیکن اس کے بدلے میں سوئی ہوئی بکاولی کو وہ چپ چاپ اپنا ہار اور انگشتری دے کر اپنے ملک واپس آ گیا - بکاولی تاج الملوک کے لیے دیوانی سی ہو گئی - مدت کے بعد اس نے تاج الملوک کو ڈھونڈ نکالا - پھر دونوں کی شادی ہو گئی -

نوازس خاں اگرچہ بہت بڑے شاعر نہ تھے لیکن یہ حقیقت ہے کہ نظم میں جا بجا ان کے اچھے شاعر ہونے کی مثالیں ملتی ہیں - شاعر کی دو اور کتابوں کے نام 'جور وار سنگھ کیرتی' (زورآور سنگھ کے کارنامے) اور 'پٹھان پرسنگشا' (پٹھان کی تعریف) ہیں - پٹھان پرسنگشا کے کل دو صفحات دستیاب ہوئے ہیں - اس کتاب میں چاٹگام کے دو ہزار پٹھان خاندانوں میں سے کسی پٹھان کے کارناموں کی تعریف کی گئی ہے - شاعر نے بڑی خوبصورت زبان میں یہ بتایا ہے کہ شاعری کے مقابلے میں راج پاٹ اور دھن دولت بیکار ہے - زورآور سنگھ کے کارنامے میں پٹیا تھانہ (چاٹگام) کی سنکھ ندی کے کنارے آباد ایک ہزاری خاندان کے کارناموں کی کہانی بیان کی گئی ہے - ہزاری منصب دار لچھمن سنگھ (۱۶۶۶ء) کے بیٹے ہی کا نام زورآور سنگھ تھا -

ان کتابوں کے علاوہ نوازس خاں نے 'بیانات' اور 'گیتا بالی' بھی تصنیف کی ہیں - پہلے بیان میں انسان اور اس کے جسم کے درمیان معرکہ آرائی دکھائی گئی ہے - دوسرے بیان میں انسان کی ریاکاری کے مسئلے پر بحث کی گئی ہے - نوازس خاں نے وشنو مت پر بکثرت گیت بھی لکھے ہیں - ان گیتوں کے مجموعوں کا نام 'گیتا بالی' ہے -

منگل چاند

'شاہ جلال مدھو مالا' ایک عشقیہ منظوم داستان ہے جس کے مصنّف منگل چاند نامی ایک مسلمان شاعر ہیں - شاعر نے شاہ جلال اور مدھومالا کی داستانِ عشق کے ذریعے اسلامی معرفت کا پرچار بھی کیا ہے - ان کے حالاتِ زندگی کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو سکا لیکن ان کے اشعار سے ان کے عہد کا تعیّن ہو جاتا ہے - مثلاً ان کا ایک

شعر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کتاب سنہ ۱۰۷۲ میں لکھی گئی - یہ بنگلا سنہ ہے - اس حساب سے عیسوی سنہ ۱۵۶۵ء نکلتا ہے - شاعر نے اپنے اشعار میں یہ بھی کہا ہے کہ ان کی یہ تصنیف سید سلطان اور محمد خاں کی تصانیف کی نقالی ہے -

عبدالنبی (۱۶۵۴ء - ۱۷۲۰ء)

اس شاعر کی صرف ایک ہی کتاب دستیاب ہوئی ہے جس کا نام 'امیر حمزہ' ہے - اس میں حضرت رسولؐ خدا کے چچا حضرت امیر حمزہؓ کی داستانِ شجاعت بیان کی گئی ہے - یہ کتاب طبع زاد نہیں ہے بلکہ فارسی سے ترجمہ ہے - اس میں اسّی (۸۰) ابواب ہیں - شاعر نے خود ہی کہا ہے کہ کسی اور کے لیے اتنی ضخیم کتاب لکھنا تو دور کی بات ہے پڑھنا بھی دشوار ہے - یہ نظم ۱۰۹۶ھ مطابق ۱۶۸۴ء میں لکھی گئی - شاعر کے والد کا نام محمد شریف تھا - شاعر 'مقیم' نے چاٹگام کے شعراء کے حالات زندگی اور ان کے کلام پر مشتمل جو گلدستہ شائع کیا ہے اس میں عبدالنبی کا بھی ذکر ملتا ہے - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر نہ صرف دور وسطیٰ سے تعلق رکھنے تھے بلکہ شاعر کی حیثیت سے ان کا مقام بہت اونچا تھا - تفصیلات کے لیے ساتواں باب ملاحظہ فرمائیے -

اس عہد میں بیانیہ نظم لکھنے والے شعراء کی فہرست اگرچہ بہت طویل ہے لیکن علاول اور دولت قاضی نے اپنی شاعرانہ جودتِ طبع اور مثالی قوتِ بیان کا اپنی طویل نظموں میں جو ثبوت پیش کیا ہے اس سے یہ بات بخوبی ظاہر ہو جاتی ہے کہ ہندو شعراء کی تخلیقات ان کے آگے ہیچ ہیں - بلا شبہ مسلم شعراء نے اس عہد میں بیشتر فارسی کتابوں کے تراجم کیے ہیں لیکن ان تراجم سے دو چیزیں صاف طور پر واضح ہوتی ہیں : اول یہ کہ ان کو بنگلا اور فارسی ، دونوں زبانوں پر قدرتِ کاملہ حاصل تھی اور دوئم شاعر کی حیثیت سے ان کا رتبہ بہت بلند تھا -

☆ ☆ ☆

نواں باب

عشقیہ ، صوفیانہ اور دیگر اقسام کی نظمیں

عشقیہ اور صوفیانہ شاعری

[شاعری میں عشق کا موضوع غالباً سب سے قدیم اور سب سے متنوع قیاس کیا جا سکتا ہے ۔ عربی شاعری میں صنفِ غزل کی ، جو زیادہ تر عشق کے موضوع سے تعلق رکھتی ہے ، ابتدا ہوئی ۔ مگر شروع ہی سے اندازِ سخن میں دو پہلو موجود تھے : ایک محض مجازی جس میں ارضی پہلو اگر غالب نہیں تھا تو کم از کم اظہار میں بشری تقاضے غالب تھے اور دوسرا مثالی محبوبہ کی لگن ، جس میں شاعر دل و دماغ کی بے اصل اور اعلا مقصد تڑپ کا اظہار کرتا تھا ۔ اول الذکر غزل عمرو ابن ابی ربیعہ سے منسوب کی جاتی ہے اور مؤخرالذکر جمیل سے ۔ مؤخرالذکر غزل کے پیرایے میں رفتہ رفتہ اور اقدار شامل ہو گئیں اور مثالی محبوب انسان کی غایتِ اولٰی کے مترادف ہو گیا ۔ یہی انداز بالآخر متصوفانہ شاعری میں ارتقاء پذیر ہؤا ۔ مگر آج تک کیا عربی اور کیا فارسی اور کیا اردو غزل ، کئی شعراء کے کلام کے متعلق یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کا موضوع عشقِ مجازی ہے یا عشقِ حقیقی ، یعنی ان کا مقصودِ نظر ایک گوشت و پوست کا بنا ہؤا ، طنّاز و عشوہ گر محبوب ہے یا وہ مبدأ فیّاض اور خالقِ کون و مکان ہے جو ہماری شہ رگ سے بھی قریب اور جس کا مقام ہمارا اپنا قلب ہے ۔ بنگالی شاعری کے اس دور میں وشنویت کو ایک نیا جنم ملا اور چیتنیا اور دیگر بھکتوں نے جو بھجن اپنے معبود حقیقی کی لگن میں لکھے ، وہ ایسے

پُر اثر تھے کہ ان کا رواج عام ہوگیا اور پھر یہ ادبی ریت بن گئی ، جس میں برہ کی آگ ، وصال کی امید ، محبوب سے دوری ، روح کی بے چینی ، دل کی نامرادی بار بار تقریباً ایک ہی طرزِ بیان کے ساتھ ادا ہوتی تھی ۔ جیسا کہ باب ششم میں بیان ہو چکا ہے ، مسلمانوں کا کم تعلیم یافتہ طبقہ اُس زمانے میں یہ فرق نہیں جانتا تھا کہ بھکتی تحریک جو روحِ ازل کی پرستش کو اپنا اصل الاصول تصور کرتی ہے ، اسلام کے وحدہٗ لا شریک خدا کے تصور سے مختلف ہے جس میں ماسوا کو کوئی حیثیت حاصل نہیں ۔ ویدانت کا فلسفہ جس میں انسانی روح ، روحِ کائنات کا بچھڑا ہوا ٹکڑا تصور کی جاتی ہے ، اسلامی تصوّف کے اس مسئلے سے جسے ہم وحدۃ الوجود کہتے ہیں مختلف ہے ۔ کیونکہ اس مسئلے کے مطابق بھی لا الٰہ اور الا اللہ میں بہت فرق ہے ۔ مسلمان وجودیوں کے نزدیک ماسوءاللہ اور اللہ کے درمیان فرق باقی رہتا ہے اور شرک کسی صورت میں جائز قرار نہیں دیا جاتا ۔ یہ باریک سا فرق ایک ایسی حدِّ فاصل ہے جسے سمجھنے یا نہ سمجھنے میں بعض مسلمان مفکّروں نے بھی دھوکا کھایا ہے ۔ شعراء اس نازک فرق کو خاطر میں نہیں لاتے تھے یا یہ نازک فرق ان کے جذباتی ادراک سے باہر تھا ، یا وہ اسے غیر ضروری سمجھتے تھے ۔ چنانچہ انہوں نے بھی کرشن اور رادھا کے تصوّر کو علامتوں کے طور پر استعمال کیا اور جو بھجن (یعنی پد) انہوں نے لکھے وہ ایسے ہی ہیں جیسے اور ہندو شعراء نے موزوں کیے ، مگر ان علامتوں کی پشت پر جو جذبہ تھا اس میں مجاز کا پہلو کس قدر تھا اور اُس کا عشق حقیقی سے کتنا تعلق تھا ؟ یہ کہنا مشکل ہے ۔ مگر ان بھجنوں یعنی پداولیوں میں جذبات کی جو سادگی اور بے ساختگی پائی جاتی ہے ، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ مسلمان شعراء بھی محض ایک ادبی روایت کی پیروی کر رہے تھے مگر وہ ایسی شاعری کو تصوف یا معرفت تک محدود نہیں

کرتے تھے ، بلکہ جس طرح حافظ شیرازی کے اکثر اشعار خالص متصوفانہ رنگ لیے ہوئے ہیں اور خواجہ میر درد کے بیشتر اشعار پر مجاز کا دھوکا ہوتا ہے ، اسی طرح مسلمان شعراء کی ان پداولیوں کے متعلق بھی یہ فیصلہ کرنا کہ یہ صرف روحانی عشق کا اظہار ہیں ، غالباً درست نہیں ہوگا] ۔ مدیر عمومی

فصل (الف)

عشقیہ نظمیں : مسلم پداولی[1] شعراء

چیتنیا کی زندگی میں اور اس کے بعد بھی پداولی ادب نے بنگلا ادب میں شاہکار پیدا کر دیے تھے ۔ شاعری کی یہ صنف بنگال کی فضا میں ایسی گھل مل گئی کہ ہر طرف عوام یہی گیت گانے لگے ۔ سولھویں صدی کا عہد بنگال میں درحقیقت پداولی عہد کہلانے کا مستحق ہے ۔ ہندو دیومالا میں رادھا کرشن کا جو تصور چلا آ رہا تھا وہ روایت اس عہد میں بہت کچھ تبدیل ہوگئی ۔ اس عہد میں جو پداولیاں لکھی گئیں ان میں رادھا کرشن کی محبت کا انسانی پہلو پیش کیا گیا ہے ۔ ان پداولیوں میں محبت تمام آلائشوں سے پاک ہے ۔ ویشنوؤں کے رادھا اور کرشن وہ نہیں ہیں جو ہمیں 'پورانوں' میں ملتے ہیں ۔ وہ ویشنوؤں کی پداولیوں میں علی الترتیب انسانی روح اور خداوند کے استعارے ہیں ۔ ویشنوؤں کے کرشن مہا بھارت ، گیتا اور بھگوت کے کرشن نہیں ۔ وہ بیکنٹھ کے ہری بھی نہیں ۔ وہ انسان کے ازلی و دائمی دکھ سکھ اور حسن و محبت کی آرزو اور امید کی علامتوں کے طور پر پیش کیے گئے ہیں ۔

رادھا ، کرشن کی تمام خواہشات اور آرزوؤں کی آماجگاہ ہے ۔ 'رادھا' بھی 'کرشن' کو پانے کی تمنا میں بے کل اور بے چین ہے ۔ خدا اور انسان کے مابین محبت کا جو مضبوط بندھن ہے اور ایک دوسرے سے قرب کے لیے جو تڑپ پائی جاتی ہے ، وہی ویشنوؤں کے دھرم کی علامت ہے اور چیتنیا نے بھی اسی پریم بھگتی کا پرچار کیا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں اس کی وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے کہ اس کائنات کے اندر مرد و زن کی زندگی میں محبت کی جو نیرنگیاں نظر آتی ہیں ویشنوؤں نے اسی محبت کی اساس پر روحانی محبت کا

---

(۱) پدوں سے متعلق مفصل نوٹ پانچویں باب کے صفحہ نمبر ۱۳۵ پر دیکھیے ۔

مشاہدہ کیا ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ پروردگار کی محض ایک نظرِ کرم کے لیے جس طرح انسان مضطرب رہتا ہے اسی طرح دیوتا بھی انسان کے سامنے بھکاری کا روپ دھارے اور دونوں ہاتھوں کو پھیلائے اس کی محبت کے لیے بے چین رہتے ہیں ۔ ویشنوؤں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ 'کرشن' کی محبت کو حاصل کرنے کے لیے خود پرستی ، خود نمائی اور نخوت کی علامتیں ترک کرنی ہوں گی ۔

چیتنیا کے بعد بھی پداولیوں کے ذریعے محبت کے موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ۔ یہ درست ہے کہ پداولی سے پہلے بھی بنگال میں گیت لکھے جاتے رہے ہیں لیکن پداولی نے انسانی محبت کے ایسے ایسے پہلو پیش کیے ہیں جن سے انسانی نفسیات کی تمام نیرنگیاں ہمارے سامنے آ جاتی ہیں ۔ پداولی ادب بنگال میں اتنا محبوب اور ہردلعزیز ہے کہ اس کا عوام میں نام 'پد' پڑ گیا ۔ سولھویں صدی عیسوی میں تو ایسے معلوم ہوتا ہے کہ ہرکہ و مہ پداولی گیت ہی گاتا پھرتا ہے ۔

گوبند داس

مشہور و معروف ہندو پد نگاروں میں گوبند داس ، شنکر رائے یا رائے شنکر (گوبند داس کے ہم‌عصر) ، کوی ولبھ اور بہت سے دوسروں نے وشنو پداولیوں سے بنگلا ادب میں ایک نئی جہت کا اضافہ کیا ۔ چنڈی داس اور ودیاپتی کے بعد ہی گوبند داس کا نام لیا جاتا ہے ۔ یہ گوبند کویراج کے نام سے معروف ہوئے ۔ ان کے پِتا کا نام چرنجیو اور ماتا کا نام سولندا تھا ۔ گوبند داس اول شکتی کے پجاری تھے اور بعد میں سری نواس اچاریہ سے وشنو دھرم کی تعلیم حاصل کی ۔ ان کے تقریباً سارے پد برج بولی میں لکھے ہوئے ہیں ۔ بنگلا میں ان کے نام منسوب جو پد دستیاب ہوئے ہیں ان کے بارے میں ابھی تک تصدیق نہیں ہو سکی ہے ۔ ایک نقاد کی رائے ہے کہ : ”گوبند داس کی پداولیاں شہد سے زیادہ شیریں ہیں ۔ وہ عوام و خواص میں یکساں مشہور ہیں ۔“ (پراچین بنگلا ساہتیر ، ایتی باش ، از تموناش چندا داس گپتا ، صفحہ ۳۸۷) ۔ اسی طرح ایک اور محقّق کہتا ہے : ”گوبند داس کی پداولیاں زبان ، عروض اور خیالات کے اعتبار سے اعلیٰ و ارفع ہیں ۔“ (بانگلا ساہتیہ پروکرما ، از بھولا ناتھ گھوش ، صفحہ ۱۱۹) ۔

گوبند داس کی چند پداولیوں کے اردو تراجم ملاحظہ فرمائیے :

(۱) جمنا کنارے تنہا جاتے جاتے ،
نشانِ راہ مجھے بغور دیکھ رہا ہے ،
اور میرے پاؤں کو چومتا ہے ،
میں یہ سب کچھ دیکھتی ہوں اور میرا دل پریشان ہو جاتا ہے ،
اگر کسی نے دیکھ لیا تو وہ کیا کہے گا !
میں اس کے ہاتھوں کے لمس سے دور نہیں ہوں ،
میرا محبوب میرے سامنے کھڑا مسکرا رہا ہے ،
گوبند داس یہ سب کچھ دیکھ کر کانپ اٹھتا ہے !

(۲) دوپہر اشنان کا سمے ہے ، میں جانتی ہوں ،
تپتے ہوئے راستے در پانی بہاتے جاؤ ،
سکھی ! 'پیا' کی بات تم سے کیا کہوں ،
لب کھولتے ہوئے دل میں ٹیس سی اٹھتی ہے ۔
وہ راستے میں کھڑا پان کی گلوریاں چبا رہا ہے ،
اگر میں لاج کی ماری مندر کی اور جاتی ہوں
تو نشان راہ میرے قدم روک دیتے ہیں ،
میرے جسم کی خوشبو پا کر ،
بھونرا بھی میرے گرد چکر لگاتا ہے ۔
گوبند داس کی زندگی ایسی ہی ہے ،
وہ پربت کی آگ میں بھسم ہو گیا ہے !

رائے شیکھر یا شیکھر رائے ، گوبند داس کا ہم عصر تھا اور بردوان (مغربی بنگال)

میں پران گاؤں کا رہنے والا تھا ۔ اس کی پداولیاں بھی عوام و خواص میں شوق سے پڑھی جاتی ہیں ۔ اس نے بیشتر پداولیاں برج بولی میں لکھی ہیں ۔ ایک پداولی کا ترجمہ ملاحظہ کیجیے :

اے دوست وہ سمے بیت گیا ،
جب تم آنکھوں سے اشارہ کر کے اور مسکرا مسکرا کر مجھے چھیڑتے تھے ۔
پتیم کے ساتھ پریم نے یہ بھی بھلا دیا کہ میں کون ہوں ،
شیکھر کہتا ہے کہ پرایا دکھ 'ان' کو معلوم نہیں !

گیان داس

یہ بھی بردوان (مغربی بنگال) میں کانڈرا گاؤں کا رہنے والا تھا ۔ ۱۵۳۰ء میں پیدا ہؤا ۔ وشنو شعراء میں اس کا مقام بھی بہت اونچا ہے ۔ اس کی پداولیوں کی زبان اگرچہ سادہ اور سجل ہے مگر خیالات میں عُمق ہے ۔ ملاحظہ ہو :

(۱) تیرے روپ کو دیکھ کر آنکھیں ٹھہرتی نہیں ، اور
تیری صفات سے میرا دل مسرور ہے ،
لیکن کیا سبب ہے کہ
میرے انگ کا ایک ایک حصہ تجھے دیکھ کر رو پڑتا ہے !
تیرے دل کے لمس سے میرا دل آنسو بہاتا ہے ،
ہائے میرا دل پیت میں پڑ کر برابر کیوں مضطرب ہے ؟
سکھی ، میں اپنی کیفیت تم سے اور کیا بیان کروں ،
اس کو دیکھ کر مجھے جو سکھ ملتا ہے وہ میں بیان نہیں کر سکتی ،
جب وہ ہنستا ہے تو شہد کے قطرے ٹپکنے لگتے ہیں ،
میری اس کیفیت کو دیکھ کر گھر کے سارے لوگ سرگوشیاں کرتے رہتے ہیں ۔

اور میں لاج کی ماری پیت کی آگ میں چپ چاپ جلتی رہتی ہوں -

(۲) کتنی خوشی سے یہ گھر بنایا تھا

ہائے آگ کی لپٹوں نے اس کو جلا کر خاک کر دیا -

امرت ساگر میں اشنان کرنے گئی پر وہ زہر بن گیا ،

سکھی ، میری قسمت میں نہ جانے کیا لکھا ہے -

برج بولی

برج بولی بنگلا میں محض تحریری اور شاعرانہ زبان ہے جو کبھی بات چیت کی زبان نہ بن سکی - یہ دراصل میتھلی بھاشا کی ایک شاخ ہے اور اسی کی بنیاد پر ہی یہ پلی بڑھی - اس میں بنگلا کے الفاظ بھی سامل ہوگئے ہیں - بنگلا کے قدیم شعراء نے چونکہ برج بولی میں گیت لکھے ہیں لہٰذا اس کو بنگلا کی ادبی زبان بھی کہا جانے لگا - چیتنیا کے پیروکاروں ہی نے اول اول اس بولی کو اپنایا اور اس میں رادھا کرشن کے موضوع پر پداولیاں لکھیں - عام طور پر برج بولی سے مراد ہم وہ زبان لیتے ہیں جس میں بنگلا اور میتھلی زبان کے الفاظ آزادانہ طور پر استعمال ہوئے ہوں - مشرقی ہندوستان میں جب مسلمان حکمران تھے ، اس وقت میتھلا اور اس کے قرب و جوار کے علاقے دینی علوم کے مراکز ہونے کی وجہ سے اہمیت اختیار کر چکے تھے - میتھلا میں منطق اور فلسفے کی تعلیم دی جاتی تھی - ان مضامین میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے بنگال سے بھی طلبہ میتھلا جایا کرتے تھے اور فارغ التحصیل ہونے کے بعد جب یہ طلبہ وطن لوٹتے تو یہ اپنے ساتھ ودیاپتی اور صف اول کے دیگر شعراء کے گیت بھی لاتے - یہ گیت اس عہد کے بنگالیوں میں بہت مقبول اور ہردلعزیز ہو گئے - چنانچہ تھوڑے ہی دنوں کے بعد بنگالی شعراء نے ٹوٹی پھوٹی میتھلی زبان میں ان ہی گیتوں کی طرز پر گیت لکھنے شروع کیے - ان گیتوں میں بنگلا اور میتھلی دونوں زبانیں استعمال ہوتی تھیں - اس زبان کا نام وریج بولی یا برج بولی پڑ گیا - بابو دیو گھوش بنگلا میں اس زبان کا سب سے پہلا شاعر ہے - یہ زبان پد نگاروں میں اس حد تک مقبول ہوئی کہ ایک عرصے تک بنگالی شعراء اس میں پداولیاں لکھنا باعثِ افتخار سمجھتے رہے ، حتیٰ کہ

کئی صدیوں کے بعد 'ٹیگور' نے بھی اسی زبان میں شاعری کی ۔ غالباً برج بولی کا رواج پندرھویں صدی کے دوسرے عشرے میں پڑا ۔

'برج بولی' میں سنسکرت کے بے شمار الفاظ ہیں ۔ سنسکرت کے بعد اس میں پراکرت اپ بھرنش کے اثرات بھی ملتے ہیں ۔ برج بولی میں فارسی کے مندرجہ ذیل الفاظ بھی ملیں گے :

قرض ، خط ، قلم ، دوات ، دوکان ، کتاب ، مہر ، محل ، بازار ، معاف ، زمان ، سفر ، شرم ، بام ، ثالث ، باش ، عطر ، گلاب وغیرہ ۔

نصف سے زائد وشنو پداولیاں برج بولی میں لکھی گئیں ۔ میتھلی کا شاعر ودیاپتی اس رجحان کا خالق ہے ۔ برج بولی کا استعمال ایک ادبی روایت کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اس کی کوئی مذہبی اہمیت نہیں ہے ۔ مسلمانوں نے بھی اس زبان کو عشقیہ شاعری کے لیے استعمال کیا ہے ۔ رادھا اور کرشن کے رومان سے اس کا کوئی تعلق نہیں ۔ پداولی ادب کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ پہلے حصے میں گور پداولی آتی ہے جس میں چیتنیا اور اس کے فلسفۂ مذہب کی باتیں بیان کی گئی ہیں ، دوسرا حصہ بھجن پداولی کا ہے ، تیسرے حصے میں رادھا کرشن کی پداولیاں آتی ہیں ۔ اس موضوع پر جو پداولیاں تخلیق کی گئی ہیں وہی دراصل بنگلہ ادب کا اعلیٰ سرمایہ ہیں ۔ چوتھے حصے میں وہ پداولیاں آتی ہیں جو روح کے موضوع پر لکھی گئی ہیں ۔

مسلمان پد لکار

بنگلا کے مسلمان شعراء میں کئی ایک نے برج بولی کے سحر سے مسحور ہو کر اور کسی نے مکمل طور پر وشنو خیالات میں ڈوب کر پداولی ادب کی تخلیق میں حصہ لیا ۔ بلکہ ان شاعروں کی پداولیوں میں سے نصف پداولیوں کے قریب وشنوی خیالات کی ترجمان ہیں ۔ اگر ان کے شعراء کے نام حذف کر دیے جائیں تو پڑھنے والوں کو گمان تک نہ ہوگا کہ لکھنے والے مسلمان ہیں کیونکہ ایسی بہت سی پداولیاں لکھی گئی ہیں جو یقینی طور پر وشنو گیتوں کے ضمن میں آتی ہیں ۔ مثلاً چرواہے کے گیت ، پوروبو راگ ، عشاق کا وعدۂ ملاقات ، محبوب کا خیر مقدم ، ملن ، جدائی ، ہولی وغیرہ ۔ یہ موضوعات خالصتاً وشنو پداولیوں کے موضوع

ہیں - مگر مسلم پدنگاروں نے موضوعات کو اتنی وسعت دی کہ پداولیاں وشنو مت کی حدود سے نکل کر محبت کے وسیع و عریض آفق تک پھیل گئیں - جہاں محبت صرف مذہب کے دائرے میں محصور نہیں بلکہ عام انسانوں کے قلب و ذہن میں پرورش پاتی ہے - ان مسلم پدنگاروں کے قلب و نظر کی وسعت اور ان کی رواداری کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ انہوں نے چیتنیا کے فلسفۂ محبت کو انسانی محبت کے آئینے میں دیکھا ہے اور اسی تصوّر سے متاثر ہو کر انہوں نے ایسی پداولیاں لکھیں جن کی معنویت اور شعریت کا اعتراف خود ہندوؤں نے کیا ہے -

مسلم پد نگاروں نے عام طور پر اپنی پداولیوں میں یا تو خود سپردگی اور جاں نثاری کا مضمون باندھا ہے یا پھر ان میں وصلِ محبوب کی ابدی تڑپ موجود دکھائی ہے - صوفیوں کے ہاں اس خیال کی ابتدا پہلے ہوئی ہے جسے بعد میں چیتنیا نے اپنے دھرم کا ایک اہم جزو بنا لیا اور اس کی اشاعت شد و مد سے کی - بنگالی مسلم شعراء میں بہت سے ایسے شاعر نظر آتے ہیں جنہوں نے تصوف کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور جو اس کے اسرار و رموز کو پانے کے لیے اپنے آپ کو فراموش کر چکے تھے - فارسی ادب جو ان کے مطالعے میں آیا تھا وہ تصوف اور عشق الٰہی سے معمور تھا - تصوف سے قطع نظر انہوں نے فارسی کی ایسی داستانیں بھی پڑھی تھیں جن میں انسانی محبت کے دلگداز پہلو بھی تھے اور حسن و عشق کی موشگافیاں بھی تھیں - چنانچہ بنگالی مسلم شعراء نے فارسی ادب کے اس نوع کے افسانوں کا اثر قبول کر کے بنگال کی روحانی اور انسانی محبت دونوں کو وارداتِ قلبی کے اظہار کے لیے استعمال کیا - یعنی انہوں نے 'رادھا کرشن' کی لگن کے علامتی رشتے کو بھی موضوعِ سخن بنایا اور اس کے بشری جلوؤں پر بھی تخیّل کی جولانیاں دکھائیں - چنانچہ جو پداولیاں مسلمان شعراء نے لکھیں ان میں ایسی بھی ہیں جو فارسی غزلوں سے بہت مماثلت رکھتی ہیں - ان میں عشقِ مجازی اور عشقِ حقیقی کا فرق بھی نظر آ جاتا ہے - یہ تخیّل فارسی غزلیات سے ہی مستعار لیا گیا ہے -

اسلام کے تصوّرِ وحدانیت سے چیتنیا اس حد تک متاثر تھا کہ اس نے بھی اپنی تعلیمات کی اساس اسی تصوّر پر رکھی - اس نے اعلان کیا کہ خدا ایک ہے - کرشن کو اس نے خدا کا روپ تصوّر کیا اور کہا کہ ہمہ اوست ہے - کائنات اس کے اندر ہے اور

وہ کائنات میں ہے ۔ کرشنا داس کوبراج کا ایک شعر ہے :

برہمندار پرکاش تار کرشنا را چھائے
اکائی سروپ تار نائی دوئی کائے

یعنی ”کرشنا کی خواہش پر کائنات کی تخلیق ہوئی ۔ وہ ایک ہے ، ایک سے دو نہیں ۔“ اس طرح چیتنیا کا تصور صوفیہ کے توحیدِ وجودی اور توحیدِ شہودی کے تصور سے بہت دور نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ وشنوؤں کے ہاں 'رادھا' کا تصور صوفیوں کے ہاں عشق بن گیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ رادھا اور کرشن ازل سے ایک ہیں ۔ چتینیا سے پہلے ہندوؤں کے ہاں روحانیت کی تکمیل کے لیے عشق پر اس حد تک زور نہیں دیا گیا تھا ۔ چنانچہ مسلمان شعراء نے اس روحانی عشق کو تصوف سے اتنا قریب پا کر پداولیاں لکھنا شروع کیں ۔ مسلم شعراء کی اکثر پداولیوں میں رادھا اور کرشن کا ذکر محض علامتی ہے ۔ انہوں نے عرفانی کیفیات کے اندر عشق کا بحرِ بے کراں پایا ہے اور خدائے قدوس کے تصور میں سرشار ہو کر انہوں نے عشقِ الٰہی کے گیت گائے ہیں ۔ مثلاً سید اکبر علی کی پداولی کے چند شعر ملاحظہ ہوں :

شیام کی محبت میں جو میرا مونس و ہمدم ہے ،
میرا دل ہر دم روتا ہے ۔
اس نے میرے دل میں محبت کا ایک نیا گھاؤ لگا دیا ہے ۔
دن رات یہ دل محبت میں تڑپ رہا ہے ، اسے کہیں سکون نہیں ملتا ۔
سارا جسم اسی کی لگن میں تپ رہا ہے ۔

یہ پداولی بنیادی طور پر عشقیہ شاعری سے بہت قریب ہے ۔ اس میں شیام کا ذکر عاشق کی علامت کے طور پر کیا گیا ہے ۔ اس کا تعلق ہندو دیومالا سے نہیں ۔

غریب خاں کہتے ہیں :

چکوری چاند کی آغوش میں چکر لگاتے لگاتے
مجروح ہو کر امرت ساگر میں ڈوب گئی ۔

'غریب' بھی اس کی دید کی آس میں نہ جانے کب تک پاگل رہے گا۔
ہائے ایسے امرت ساگر نہیں ملا۔

غرض یہ کہ بنگلا ادب میں اس نئے رجحان نے بنگالی مسلمانوں اور خصوصاً بنگالی مسلم شعراء کے دل و دماغ میں جدید اثرات مرتّب کیے۔ وہ مسلم شعراء جنھوں نے محبت کے عنوان پر جدید پداولیاں لکھیں اور جو ۱۵۶۰ء اور ۱۶۳۰ء کی مدت کے درمیان حیات تھے، ان کے نام یہ ہیں: شاہ اکبر، نصیر محمود، کبیر، صالح بیگ، سید عین الدین۔

شاہ اکبر

انھوں نے جو پداولیاں لکھی ہیں ان میں سے ایک کا حوالہ وشنو مت کے پیروکاروں نے دیا ہے۔ شاہ اکبر ایک صوفی منش بزرگ تھے اور ان کا حلقۂ مریدین بہت وسیع تھا۔ ان کا ایک پد ملاحظہ ہو:

جیو جیو میرے من چور گورا — آپ نے ناچت آپن رشے بھورا
کھول کر تال باجے جھیکی جھیکیا — آنندے بھگت ناچے لیکی لیکیا!
پد دوئی چاری چلو نٹ نٹیا — تھیر ناہی ہووت، آنندے متوالیا
ایسن پہوکے جاہو بلیہاری — شاہ اکبر تیرے پریم بھکاری

یہ پد جیسا کہ زبان سے ظاہر ہے، برج بولی میں لکھا گیا ہے۔ چیتنیا کے سنکیرتن روپ کو دیکھ کر شاعر کے دل میں مسرت کا جو جوار پھوٹا تھا اس پد میں اسی کا اظہار کیا گیا ہے۔ اس کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

میرے من کے چور پیارے! سدا زندہ سلامت رہو!
بھونرا رس چوس کر آپ ہی آپ ناچ رہا ہے،
بار بار زور شور سے تالیاں بج رہی ہیں،
رقاص اور رقاصائیں رقص میں مست و بے خود ہیں،
خوشی میں ان دیوانوں کو چین کہاں،

شاہ اکبر ، جو تیرا پریم بھکاری ہے ،
تجھ پر قربان ہوتا ہے -

نصیر محمود

ویشنوؤں کے انتخاب 'پدکلپوتروتے' میں نصیر محمود کا ایک پد شامل کیا گیا ہے - اس کے علاوہ رمنی موہن ملک نے 'مسلمان ویشنو شاعر' کے نام سے جو کتاب مرتّب کی ہے اس میں بھی ان کا ایک پد شامل ہے - اس پد کو چرواہوں کا گیت کہا جا سکتا ہے - کرشن جی اور بلرام مرلی کی دھن پر گایوں کے ساتھ کھیل رہے ہیں اور شری داس ــــ شورام کے ساتھ ہیں - کرشن جی بانسری بجاتے بجاتے جمنا کنارے سفید اور سیاہ گایوں کو آواز دے رہے ہیں - ابھی نوعمر ہیں اور چہرے سے معصومیت ٹپک رہی ہے - پد ملاحظہ ہو :

رنگ برنگی گایوں کے ساتھ
رام کھیل رہے ہیں اور وہ بہت سندر ہیں -
ان کی مُرلی کی لَے سے گرد و پیش پر جادو سا ہو گیا ہے -
ابھی وہ کم عمر ہیں ــــ مگر حسین ، پرکشش اور ملیح -
جسم چاند ہے مگر بادلوں سے ڈھکا ہؤا ،
'نصیر محمود' کی بس ایک ہی آرزو ہے
کہ اس کے چرنوں میں پناہ مل جائے -

کبیو

'گورپد ترنگینی' کا ایک پد منتخب کیا گیا ہے - اس کو ''راس لیلا'' کہتے ہیں - یہ برج بولی میں تحریر ہے - ملاحظہ ہو :

چوا   چندن   ابیر   گلاب
دیوت   شیامبر   الگے

پھاگو ہاتھے کری پھیرت شری ہری
پھیری پھیری بولت رائی
گھونٹ اٹھا ہیں بیان چھپایت
ہیری ہیری شیشے میگھ سے چاند لوکائے
للیتا ایکا سکھی پھاگو ہاتھے کری
دے یت کانونیاں
ہیرک بھانو کشوری دوہوں باہو دھری
مارت شیام بیان
آراواک سکھی جیو جیو کری
کہاں لگاؤ ابیر
کرو پھاگو لئی کان نیاں ہیری ہیری دےیت
ہاں ہاں کرت کبیر

یعنی نوجوان حسیناؤں کی ایک ٹولی شیام کے ہاتھ حوا چندن اور گلاب میں ملا ہؤا ابیر دے رہی ہے اور کرشن جی پھاگ کو ہاتھ میں لے کر گھوم رہے ہیں - پھر کرشن جی ، رادھا کے منہ پر رنگ ملتے ہیں اور رادھا اس سے بچنے کے لیے بار بار گھونگھٹ کھینچ لیتی ہے - چہرے کو گھونگھٹ سے چھپانے کا منظر ایسا ہی ہے جیسے بادلوں کی اوٹ میں چاند چھپ رہا ہو -

صالح بیگ کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہو سکا ہے کہ یہ اڑیسہ کے رہنے والے تھے اور ان کا نام سال بیگ نہیں بلکہ صالح بیگ تھا ۔ ان کی پداولیوں میں مندرجہ ذیل پد قابلِ ذکر ہے :

سکھیو ڈھول بج رہا ہے ، خوشیاں منائی جا رہی ہیں ،
کوئی راس میں مست ہے ،
کوئی تال دے رہا ہے ،
اور 'شیام' بھی ناچ رہے ہیں -

محبوب کا رنگ سیاہ ہے اور
حسینہ دودھ کی طرح سفید ۔
بالکل ایسے جیسے بادلوں میں بجلی چمک اٹھے ۔
رشی اور مُنی ، برہما اور شنکر
سب ان مناظر میں کھو گئے ہیں ۔ (ترجمہ)

سید عین الدین

ان کے بارے میں تفصیل سے اب تک پتا نہیں چلا ، البتہ ان کے ایک پد سے اتنا معلوم ہو سکا ہے کہ یہ شاعر شاہ اکبر کے شاگرد تھے ۔ ان کی پندرہ پداولیاں دریافت ہو چکی ہیں ۔ آٹھ پداولیاں برج سندر سانیال کی ترتیب دی ہوئی کتاب 'مسلمان ویشنو کوی' کی تیسری جلد میں ملی ہیں اور باقی 'سمیلن' اور 'بھارت ورش' میں شائع ہوئی ہیں ۔ ان کی پداولیوں کے موضوعات ہیں : عشق ، ملن اور برہ ۔ ان کا یہ پد ملاحظہ ہو :

سکھی ری زیادہ دن تک زندہ نہیں رہوں گی ،
مایا موہ ، خوبصورت جسم ، آرزوئیں اور خواہشات ،
روپ رنگ ، دھن دولت ، عزیز و اقارب ،
بناؤ سنگار ، گھر بار ، سکھ آرام ،
کچھ بھی تو ساتھ نہ جائے گا ۔
سید عین الدین کہتا ہے
خدا کو یاد کر ۔ (ترجمہ)

ان پداولیوں سے ایک چیز واضح ہو جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ویشنو مت کا رجحان بنگال میں کچھ اتنی تیزی سے پھیلا کہ اس کی لپیٹ میں ہندوؤں کے علاوہ اکثر مسلمان بھی آ گئے ۔ بنگلا ادب میں موضوع کے اعتبار سے یہ قطعی نئی چیز تھی ۔ محبت کو اس پیراہن میں پیش کیا گیا تھا جس کی چمک دمک سے آنکھیں خیرہ ہو گئیں اور دل اس کی طرف کھنچنے لگا ۔ رادھا اور کرشن مسلمان شعراء کی نظروں میں محبت کی علامت بن

کر ابھرے اور اس علامت کو انہوں نے نہایت کشادہ دلی سے استعمال کیا - ظاہر ہے کہ ان کی پداولیوں میں کرشن سے مراد خدائے لایزال ہے - یہ ایک ادبی روایت تھی جسے انہوں نے ماحول سے متاثر ہو کر بے دریغ استعمال کیا - اس سے کوئی بھی ان کی 'ہندویت' مراد نہیں لیتا - ڈاکٹر شہید اللہ کہتے ہیں : ''یہ درست ہے کہ اس عہد کے تقریباً سارے مسلم شعراء وشنو مت کے ہندو سعراء سے متاثر ہوئے تھے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ وشنو مت پر ایمان بھی لے آئے تھے - وہ محض اس رجحان سے متاثر ہوئے جو ان دلوں رائج ہو چکا تھا - ان میں بعض تو درویس صفت بھی تھے اور صوفی بھی - بعض نے رادھا کرشن کو روح اور خداوند کے روپ میں دیکھا اور بعض نے ان پر پداولیاں تخلیق کیں -'' (بانگلا ساہتیر کتھا ، دوسری جلد ، صفحہ ۵٦٦) -

اب ان مسلمان شعراء کے حالات اور ان کی پداولیاں ملاحظہ فرمائیے جو ۱٦۳۰ء اور ۱۷۰۷ء کی درمیانی مدت میں حیات تھے -

سید مرتضیٰ

اس نام کے دو شاعروں کے حالات زندگی ہمارے سامنے ہیں - ان میں سے ایک مرشد آباد (مغربی بنگال) کے ایک گاؤں بلیا گھاٹ میں پیدا ہوئے تھے اور دوسرے غالباً چاٹگام کے رہنے والے تھے - سید مرتضیٰ کے نام سے ۲۸ پداولیاں دستیاب ہوئی ہیں - ایک پد جو بینجو داس پد کلپترو کے انتخاب میں شامل ہے ، اس کے بارے میں مشہور ہے کہ اس کے خالق مرشد آباد والے سید مرتضیٰ ہیں کیونکہ ''کلپترو'' میں چاٹگام والے سید مرتضیٰ کا کوئی پد شامل نہیں ہے - کلپترو کے انتخاب میں جو پد شامل ہے اس کا ترجمہ ملاحظہ ہو :

''شیام بندھو (دوست) تم ہی میری روح ہو -
وہ مبارک گھڑی کب آئے گی جب
میرا شوقِ دید پورا ہوگا -
جب اس چاند جیسے بدن کو دیکھوں گا
تو شاید دامنِ صبر و استقلال ہاتھ سے چھوٹ جائے -

مجھ بد بخت کا دل نہ جانے کب سے گریہ کناں ہے -
اے میرے 'کانو' مجھ پر رحم کر ، میری فریاد سن -
میں دریا میں غرق کیوں نہ ہو جاؤں ،
ترے بنا زندگی بے کیف ہے ،
سید مرتضٰی کی فریاد سن لے ،
سبھوں کو خدا حافظ کہہ کر مرنے جینے کے لیے وہ
تیرے ہی چرنوں پر پناہ ڈھونڈ رہا ہے -

اس پد کے علاوہ سید مرتضٰی کے کئی اور پد بھی دریافت ہوئے ہیں جن میں کرشن کے روپ ، ان کے اوتار اور خیال کا ذکر کیا گیا ہے -

قمر علی

ان کی جائے پیدائش کرل ڈینگا (چاٹگام) ہے - یہیں شاعر کے خاندان کے دیگر افراد مکونت پذیر تھے - علمِ موسیقی پر ان کو دسترس حاصل تھی اسی لیے وہ استادِ موسیقی کہلاتے تھے - موسیقی کے استاد ہونے کے ساتھ ساتھ فارسی سے بنگلا میں ترجمہ کرنے پر بھی ان کو قدرت تھی - انھوں نے فارسی سے بنگلا میں جس کتاب کا ترجمہ کیا ہے ، اس کا نام ہے 'رس سالبرنیتی' - اس کتاب میں پند و نصائح ہیں ، یعنی اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں کو صاف ستھری زندگی بسر کرنے کے لیے کیا کرنا چاہیے - انھوں نے بھی پداولی تحریر کی ہے جس کا عنوان ہے '۵ موسم کے بارہ ماہ' - ان بارہ مہینوں کے موسموں میں کرشن اور رادھا ایک دوسرے کی جدائی میں جس طرح کربناک گھڑیاں گزار رہے ہیں اس کی تصویر اتاری گئی ہے - مثلاً :

پوس کے مہینے میں سردی پڑتی ہے ،
کرشن کے بِنا میرا من پاش پاش ہو رہا ہے -
سردیوں میں راتیں کتنی لمبی ہو جاتی ہیں ،

میں ابھاگھن کرشن بنا کیسے رات بسراؤں گی ۔

قمر علی نے جہاں جہاں فراق کا منظر پیش کیا ہے ، وہ انتہائی مؤثر ہے :

پران ناتھ چراگاہ میں اب تک نہیں آئے ،
جوانی اسی انتظار میں ڈھلتی جا رہی ہے ۔

اس شباب میں صد افسوس پران ناتھ پاس نہیں ،
میں برہ کی ماری اکیلی نیر بہا رہی ہوں ۔
شیام کے بارے میں سوچ سوچ کر
میں سوکھ کر کانٹا ہوگئی ہوں
جب میرے شباب کا کنول شگفتہ ہؤا
تو وہ میرے پاس نہیں تھے ۔
مندر سنسان ہے ، میری زندگی کے دن ضائع ہوگئے ۔
چراگاہ میں ساری ناریاں اپنے پیا کے سنگ
رنگ رلیاں منا رہی ہیں ،
پر میرا پیا میرے پاس نہیں اور میں برہ کی اگنی میں جل رہی ہوں ۔

فتح خاں

ان کی پداولی خالص وشنو پداولی نہیں ہے ۔ اس میں معرفتی اور مرشدی گیتوں کی زبان بھی ہے اور خیالات بھی ۔ ان کا یہ پد ملاحظہ ہو :

سکھی ، میں ابھاگن کیا کہوں ،
محبت کی اگنی میں سدا جلتی رہتی ہوں اور
رات گزار دیتی ہوں ۔

بہار کا موسم رخصت ہؤا ، پر میرا پیا اب تک نہیں آیا ،
بادل گرج رہے ہیں اور بجلی چمک رہی ہے ،
برکھا زور شور سے ہو رہی ہے ،
مینڈک ٹرا رہے ہیں ،
اور پاپی کا دل دھڑک رہا ہے ،
مشک آہو کی خوشبو اور صندل کی من موہنی مہک ——
ہائے پیا بنا سب بے کار ہے -
یہ میری بدقسمتی نہیں تو اور کیا ہے کہ
پیا دور دیس چلا گیا ،
اگر وہ واپس نہ آیا تو
اس بھڑکتی ہوئی آگ میں کیسے جیوں گی -

میر فیض اللہ

مسلم بنگلا ادب میں میر فیض اللہ بہ حیثیت شاعر اعلی مقام کے مالک ہیں - تحقیق سے پتا چلا ہے کہ شیخ فیض اللہ جو 'گورکھا وجے' اور 'غازی وجے' لکھ کر لافانی شہرت حاصل کر چکے ہیں ، اور میر فیض اللہ ایک ہی شاعر کے دو نام ہیں - رادھا کرشن کے موضوع پر ان کی چند پداولیاں بھی ملتی ہیں - پانچ پداولیاں برج سندر سانیال کی کتاب 'مسلم بینچو کوی' میں ، ایک 'بھارت ورش' اور ایک 'سمیلن' میں شائع ہو چکی ہیں - ان کا ایک پد ملاحظہ ہو :

اس کی پیشانی پر صندل ہے
جس میں کشش بھی ہے اور دلاویزی بھی -
گوکل دیس میں کیسی بہار آفرینی ہے -
بانس کی بانسری میں

زہر بھرا ہؤا ہے جو زمنیوں کو ہلاک کر سکتی ہے -
اس آواز کو سن کر
گوکل کی رمنیاں داسی بننے میں فخر محسوس کرتی ہیں -
میر فیض اللہ کہتا ہے کہ شیام اس کا ساگر ہیں -
ملک دیکھے بنا کیسے زندہ رہ سکوں گا۔

اس کے علاوہ 'دیکڑی شام موھنیا' ، 'سجنی سکھی' ، 'کانوشے پران دھن مور' ، 'رائی رائی کرو ابدھان' ، 'اہا کرشن پران ناتھ' وغیرہ اسی شاعر کی مشہور پداولیاں ہیں -

اماں

ان کی اب تک دو پداولیاں دریافت ہو سکی ہیں - ان کے حالاتِ زندگی کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو سکا - مندرجہ ذیل پد میں چیتنیا کے ساتھ ملنے کی شدید تڑپ پائی جاتی ہے :

مجھے ان سے کون ملائے گا ، کون ملائے گا ؟
دل تو بے قابو ہو چکا ہے ،
نہ جانے کیا ہو گیا ہے مجھے !
میرے بھاگ میں کیا لکھا ہے ؟
آخر میری کیا خطا ہے جو مجھے آزما رہے ہو ،
تم دور دیس میں ہو اور میں یہاں ،
تمھاری دید کے انتظار میں بےکل ہو رہا ہوں -
تمام اعضا میں درد ہے اور
محبت ایک آگ ہے -
اب تو تمھارے بنا روح نکلنے ہی والی ہے -

مرزا کنگالی

ان کے صرف تین پد دریافت ہوئے ہیں ۔ ایک پد برج سندر سالیال کی مرتّب کی ہوئی کتاب 'مسلمان ہینچو کوی' کی تیسری جلد میں اور بقیہ دو 'سمیلن' میں شائع ہوئے ہیں ۔ شاعر کے حالات زندگی معلوم نہ ہو سکے ۔ ان کے پد کا موضوع رادھا کرشن کی محبت ہے ۔ ملاحظہ ہو :

میری گھور اندھیری رات میں
تم ہی میری روح کے لیے چاند ہو
جو اپنے محبوب کے لیے مضطرب ہے ،
اس ناری کی زندگی کامیاب و بامراد ہے جو
امرت ساگر میں رہنے والے کے ساتھ سارا وقت
خوش اور دل شاد ہے ۔ (ترجمہ)

یا یہ پد ملاحظہ کیجیے :

اے شیام ! تمھارے لیے مناسب نہیں کہ
اس سمے مجھے تنہا چھوڑ کر چلے جاؤ
کہتے کچھ ہو اور ہوتا کچھ اور ہے
میرا دل اور دکھ برداشت نہیں کر سکتا ! (ترجمہ)

غیاث

اب تک ان کے صرف تین پد دستیاب ہوئے ہیں جو 'مسلمان ہینچو کوی' کی چوتھی جلد مرتبّہ برج سندر سالیال میں موجود ہیں ۔ ان پدوں کا موضوع جدائی ہے ۔ شاعر کہتا ہے :

سکھی تو نے کیا سنا دیا ۔

اس کے بنا تو زندگی بے کیف ہے
میں بھلا کیسے زندہ رہ سکوں گی ! (ترجمہ)

فصل (ب) صوفیانہ اور مذہبی نظمیں

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے ، عہد مغلیہ میں بنگال کے مسلم شعراء نے صوفیانہ شاعری میں اپنا ایک مقام پیدا کر لیا تھا ۔ اسی عہد میں صوفیانہ شاعری کے ساتھ ساتھ ایسی بھی نظمیں تخلیق کی گئیں جو سراسر ناصحانہ انداز کی تھیں ۔ ناصحانہ اور مذہبی شاعری کی ضرورت اس لیے بھی آئی تھی کہ چیتنیا کے بعد سے مسلمان عوام ہندو رسم و رواج اور ان کے عقائد کی طرف مائل ہو رہے تھے ۔ ادھر مائل ہونے کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ چیتنیا نے اسلام اور ویدانت کے فلسفے کو تصوف کے مسئلوں سے ملا دیا تھا اور اس نے معاشرے کے ایسے بہت سے اصول بھی اپنا لیے تھے جو خالصتاً اسلامی تھے ۔ عام مسلمان وسنو مت اور اسلام میں فرق محسوس نہ کر سکے اور یہ رجحان اس لیے پیدا ہؤا کیونکہ بنگلا میں اسلامی فقہ پر اب تک کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی ۔ عام لوگ مہابھارت ، رامائن اور گیتا سنتے اور خوش ہوتے تھے ۔ محفلِ سماع کی نقل میں سنکیرتن کا رواج چل پڑا ۔ اس سلسلے میں یہ بات ذہن نشین کرنے کی ہے کہ ۱۲۰۰ء میں حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ اشاعتِ اسلام کے لیے اجمیر تشریف لائے تھے ۔ وہ اور ان کے پیروکار محفلِ سماع منعقد کرتے اور ذکرِ الٰہی میں راتیں گزار دیتے تھے ۔ بنگال میں 'مادھو پوری' نے وشنو مت کی بنیاد ڈالی ۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ اور ان کے خلیفہ حضرت قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ کی طرح مادھو پوری بھی اکثر اوقات بھگوت پاٹھ کرتے کرتے بے خود ہو جاتے اور گیان کھو دیتے تھے ۔ ان کے بارے میں یہ بھی مشہور ہے کہ کرشن کا رنگ چونکہ سیاہ تھا اس لیے مادھو پوری سیاہ بادل دیکھتے تو دیوانے سے ہو جاتے تھے ۔

مادھو پوری جن دنوں وشنو مت کی بنیاد رکھ رہے تھے ، حضرت خواجہ اجمیریؒ کا نام پورے ہندستان میں مشہور ہو چکا تھا ۔ ان کے بہت سے مرید اشاعتِ اسلام کے لیے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں پہنچ چکے تھے ۔ مادھو پوری پر ان کی تعلیمات کا

گہرا اثر ہوا - ان کے دو شاگرد تھے . . . ادوتا چاریہ اور ایشورپوری - چیتنیا نے ان ہی سے تعلیم حاصل کی - انہوں نے سچ مچ برہمن دھرم سے بغاوت کی تھی اور بہت حد تک اسلامی تعلیمات کو قبول کر لیا تھا - چیتنیا نے بعد میں وشنو مت کو اسلام سے اور قریب کر دیا - برہمن سماج کی بنیاد متزلزل ہو کر رہ گئی - چیتنیا نے اسلامی اصول اس لیے بھی اپنائے کہ وہ دیکھ رہے تھے ہندو بڑی تعداد میں حلقہ بگوش اسلام ہوتے جا رہے ہیں اور ان کو اس مقصد میں کامیابی بھی ہوئی - نہ صرف یہ کہ جس رفتار سے ہندو مسلمان ہو رہے تھے اس میں کمی واقع ہو گئی بلکہ خود ان پڑھ مسلمان کے ذہنوں میں بھی وشنو مت کے اثرات پھیلتے گئے - یہ رجحان اسلام اور مسلمانوں کے لیے خطرناک تھا - چنانچہ اس عہد کے بعض مسلمان شعراء نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ بنگلا میں عربی اور فارسی کی ان اسلامی کتابوں کے تراجم کیے جائیں جن میں فقہ و حدیث اور اسلامی اصولوں کی باتیں ہوں - اسلامی شریعت اور طریقت کی وضاحت کی جائے اور جن میں رسول؀ خدا کی حیات طیّبہ ، خلفائے راشدین؆ کے کارنامے اور صحابہؓ کرام؆ کی باتیں درج ہوں - اس عہد میں فارسی یا عربی سے بنگلا میں جو بھی تراجم ہوئے وہ منظوم تھے - شاعری کی زبان زیادہ اثر انگیز ہے اس لیے ان شعراء نے مذہبی ، دینی اور تصوف کی کتابوں کے منظوم و مترنمّ تراجم کیے - انہوں نے اس طرح نہ صرف مسلمانوں کے اندر ہندو رسم و رواج کو پھیلنے سے روکا بلکہ بنگلا میں اسلامی ادب کی بنیاد بھی رکھی -

اس عہد میں جن معروف شعراء نے مذہبی اور صوفیانہ شاعری کی ہے ان پر اور ان کی تصانیف پر تفصیل سے بحث کی جائے گی تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ وہ اپنے مقصد کی تکمیل میں کہاں تک کامیاب رہے -

شعراء اور ان کی تصانیف

شیخ پران

اب تک ان کی صرف دو کتابوں کا پتا چل سکا ہے یعنی 'نور نامہ' اور 'نصیحت نامہ' - انہوں نے کہیں بھی اپنی جائے پیدائش اور عہد کے بارے میں ذکر نہیں کیا - لیکن ان کی تصنیف کے زمانے کا اندازہ لگانا کوئی مشکل بات نہیں ہے - ان کے عہد کا اندازہ ان کے لڑکے شیخ مُطلب کے عہد سے لگایا جا سکتا ہے - شیخ بھی

شاعر تھے اور انہوں نے 'کفایت المصلّین' نامی ایک کتاب تصنیف کی ہے ۔ اس کتاب کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے :

کفایت المصلین ذرا گوش ہوش سے سنو

شیخ پران کے لڑکے نے اس کو بنگلا زبان میں میں منتقل کیا ہے ۔ شیخ پران کے لڑکے شیخ مطلب نے 'کفایت المصلّین' ۱۰۴۹ ہجری مطابق ۱۶۳۹ء میں تصنیف کی ۔ اس نظم سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر بچپن ہی میں یتیم ہو گئے تھے ان کی پرورش مولوی رحمت اللہ نامی ایک شخص نے کی ۔ یہ بھی معلوم ہؤا ہے کہ ۱۶۰۰ء میں شیخ پران حیات تھے ۔ اگر باپ کی موت کے وقت شیخ مطلب کی عمر ۱۴ - ۱۵ سال کی تھی تو ۱۶۱۵ء میں شیخ پران حیات نہ ہوں گے ، البتہ ۱۶۰۰ء میں وہ یقیناً حیات تھے ۔

شیخ مطلب ہی کی نظم سے یہ بھی پتا چلا ہے کہ شیخ پران چاٹگام کے مقام ستیاکنڈ کے رہنے والے تھے ۔

شیخ پران کی تصنیف 'نصیحت نامہ' میں مسلمانوں کے ۱۳۰ فرائض کا تذکرہ ہے ۔ یہ طبع زاد تصنیف نہیں بلکہ کسی فارسی نظم یا فارسی اقوال کے مجموعے کا بنگلا ترجمہ ہے ۔ انہوں نے اس کی وضاحت بھی کر دی ہے کہ عوام کے فائدے کے لیے اسے بنگلا میں منتقل کیا گیا ہے ۔

'نور نامہ' میں یہ بتایا گیا ہے کہ کائنات کی تخلیق کیسے ہوئی ۔ اس کی رو سے پہلے 'نور محمدی' اور بعد میں کائنات کو پیدا کیا گیا ۔ شیخ پران سید سلطان کے ہم عصر تھے ۔

حاجی محمد (۱۵۵۰ء - ۱۶۲۰ء)

'نور جمال' کے مصنّف کی حیثیت سے بنگلا شعری ادب میں حاجی محمد اہم مقام حاصل کر چکے ہیں ۔ شیخ مطلب نے 'کفایت المصلین' ۱۶۵۰ء میں لکھی ۔ ان کے والد ہیں 'نور نامہ' اور 'نصیحت نامہ' کے شاعر شیخ پران ۔ شیخ پران نے اپنی ایک نظم میں دو شاعروں کا ذکر کیا ہے جن میں ایک ہیں حاجی محمد اور دوسرے ہیں سید سلطان ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حاجی محمد سولھویں صدی عیسوی کے آخری حصے میں حیات تھے ۔

شیخ پران نے حاجی محمد کا ذکر کرتے ہوئے 'نصیحت نامہ' میں لکھا ہے کہ :

"'صورت نامہ' میں ایمان کی صفات بیان کی گئی ہیں
جس کے مصنف حاجی محمد ہیں اور جنہوں نے بڑی خوبصورتی سے یہ نظم لکھی ہے ۔"

اس شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ حاجی محمد نے 'صورت نامہ' کے عنوان سے ایک نظم لکھی تھی جس میں ایمان کی صفات اور دیگر مذہبی مسائل بیان کیے گئے ہیں ۔ اگرچہ اس نظم کے حوالے ضرور ملتے ہیں مگر اس کا مسودہ آج تک دستیاب نہیں ہو سکا ۔ ان کی ایک اور نظم 'نور جمال' ہے جس میں فلسفہ' حقیقت پر تفصیلی بحث ہے ۔ پہلے حصے میں مسائلِ شریعت کا بیان ہے ۔ دوسرے حصے میں طریقت کی باتیں درج ہیں ۔ انہوں نے 'نور' کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ 'نور' کی دو اقسام ہیں : جلالی اور جمالی ۔ 'نور جلالی' کی برہمی و تندی کو برداشت کرنا ہر کسی کے بس کی بات نہیں ، لہٰذا اس سے احتراز لازم ہے ، لیکن 'نور جمالی' خوشگوار اور مسرت افزا ہے ۔ یہ چاند کی روشنی کی طرح لطیف اور سرور بخش ہے ۔ (ساتویں باب میں ان کے صوفیانہ خیالات پر تفصیلی بحث کی گئی ہے) ۔

شیخ مطلب (۱۵۵۹ء - ۱۶۶۰ء)

شیخ پران کے سلسلے میں شیخ مطلب کا ذکر آ چکا ہے ۔ یہ شیخ پران کے صاحبزادے تھے ۔ ان کا شمار سولھویں صدی کے اواخر اور سترھویں صدی کے ممتاز شعراء میں ہوتا ہے ۔ ان کی ہردلعزیزی کی سب سے بڑی وجہ ان کی مذہبی تصنیف 'کفایت المصلّین' ہے ۔ یہ کتاب اس عہد میں بے حد مقبول ہوئی تھی ۔ اس کے بہت سے نسخے اب تک دریافت ہو چکے ہیں جو بنگلا اور عربی رسم الخط میں ہیں ۔ ان کو فقہ سے بہت دلچسپی تھی اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے بنگلا میں 'کفایت المصلّین' لکھ کر ان مسلمانوں کے اندر بھی فقہ سے دلچسپی پیدا کرائی جو فارسی یا عربی نہیں جانتے تھے ۔ ایک شعر میں وہ کہتے ہیں :

"خاکسار مطلب بن شیخ پران اسلام کی واجب باتیں بتاتا ہے ، ان باتوں کو ذرا غور سے سنو ۔"

'کفایت المصلّین' میں روزہ ، نماز ، حج ، زکٰوۃ وغیرہ اہم اسلامی موضوعات پر شاعر نے بڑی تفصیل سے بحث کی ہے ۔ نظم کے جو دو مسودے دستیاب ہوئے ہیں ان میں درج شدہ تاریخ سے سنہ تصنیف ۱۰۴۰ ہجری یا ۱۶۳۹ عیسوی نکلتا ہے ۔ ان کی نظم سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ شاعر کم سنی ہی میں یتیم ہو گئے تھے ۔ ان کی پرورش مولوی رحمت اللہ نامی ایک عالم دین اور دین دار شخص نے کی اور بعد میں ان ہی کی فرمائش پر انہوں نے 'کفایت المصلّین' تصنف کی ۔ اس سلسلے میں شیخ مُطلب لکھتے ہیں :

''مولوی رحمت اللہ ، زاہد و عابد اور اللہ کے حبیب ہیں ،
نیکیوں کا سرچشمہ اور گنجینۂ علم ہیں ۔
حاجیٔ حرمین ان کے باپ ہیں ،
کرامات میں یکتا ـــ حافظ قرآن بھی ہیں ۔

حاجی حرمین کے لڑکے حاجی رحمت اللہ شاعر سے کہتے ہیں :

''تم بلا خوف و خطر اسلامی دستاویزات
کا بنگلا میں ترجمہ کرنا سروع کر دو
کیونکہ تمام لوگ عربی زبان نہیں سمجھ سکتے ،
چنانچہ ان ہی کی فرمائش پر میں نے مقامی بولی میں
عربی کتاب سے ترجمہ کرنا شروع کیا ۔''

حاجی رحمت اللہ عربی سے نماز ، روزہ ، حج ، زکٰوۃ وغیرہ احکام خداوندی کے بارے میں زبانی بیان کرتے اور شیخ مُطلب ان کو بنگلا میں نظم کرتے جاتے تھے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر بنگلا زبان میں یہ کتاب ترجمہ کر کے کچھ خوش نہیں کیونکہ اظہارِ معذرت کرتے ہوئے وہ خود کہتے ہیں :

''عربی زبان میں ان مسائل کا سمجھنا لوگوں کے لیے مشکل تھا ،
اس لیے میں نے مقامی بولی میں ان کا ترجمہ کیا

اور یوں اسلامی فقہ بنگلا میں پیش کی ہے -

میں محسوس کرتا ہوں کہ مجھ سے کوئی گناہ عظیم سرزد ہؤا ہے
لیکن مجھے اتنی امید ہے ، کہ
مومن اسے پڑھ کر میرے لیے دعائے خیر کریں گے -
ان کی دعائیں بارگاہ ایزدی میں مقبول ہوں گی
اور اس طرح میرے گناہ دُھل جائیں گے -

'کفایت المصلّین' کے ایک نسخے میں یہ دلچسپ بات بھی درج ہے کہ پانچ وقت کی نمازیں پانچ بڑے بڑے پیغمبروں نے جاری کیں - صبح کی نماز حضرت آدم[ؑ] نے ، ظہر کی نماز حضرت ابراہیم[ؑ] نے ، عصر کی نماز حضرت یونس[ؑ] نے ، مغرب کی نماز حضرت موسیٰ[ؑ] نے اور عشاء اور تراویح کی نمازیں حضرت محمد صلعم نے شروع کیں - شیخ مطلب نے 'کفایت المصلّین' کے علاوہ ایک اور کتاب تحریر کی تھی جس کا نام 'قاعدانی کتاب' ہے - یہ اس وقت لکھی گئی تھی جب شاعر بہت کم سن تھے - یہ کتاب بھی انہوں نے اپنے پیر و مرشد حاجی محمد رحمت اللہ کی زبانی سن کر لکھی تھی - اس میں بھی مذہبی مسائل بیان کیے گئے ہیں -

میر محمد شفیع (۱۵۹۵ء - ۱۶۶۵ء)

یہ حاجی محمد کے شاگرد تھے - ان کی تین کتابیں اب تک دستیاب ہو چکی ہیں - 'نور نامہ' ، 'نور قندیل' اور 'ساعت نامہ' - 'نور نامہ' اور 'نور قندیل' ایک ہی کتاب ہے لیکن نام مختلف ہیں - دونوں کتابوں کا موضوع ایک ہی ہے البتہ نقل نویسوں کی غلطی کی وجہ سے کہیں کہیں دونوں کتابوں کی زبان میں تھوڑا سا فرق پیدا ہو گیا ہے - مثلاً :

بولی پیر کہی دے آرا ساچار ‏ ‏ ‏ ‏ کی روپے ہوئللو نور آلارے دیدار
کون موتے ہوئللو سٹورگ کھیتی اپتن ‏ ‏ ‏ ‏ کی موتے ہوئللو بولو جی ہر سری جن
(نورنامہ کی زبان)

پربھو بولی کہیِ دے آدا ساچار ‏ ‏ ‏ ‏ کی روپے ہوئللو نور الار دیدار

کی روپے ہوئلو لرگ کھتی اہتن   کی موتے ہوئلو سب جی برجیبں

اس مثال سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ کتاب ایک ہی ہے اور نام دو ہیں -

شاعر کے والد کا نام شاہجہاں تھا جو درویش منش تھے اور انہیں شہادت کا درجہ ملا تھا - ان ہی کی بدولت شاعر کو معرفت کی باتیں معلوم ہوئی تھیں بلکہ ان ہی کی وجہ سے وہ اس راہ پر گامزن ہوئے تھے - مندرجہ ذیل اشعار میں اس کا اعتراف وہ خود کرتے ہیں :

''محمد شفیع کہتا ہے کہ میں بہت دکھی ہوں -
کیونکہ یہاں اور آخرت میں بھی دوسروں ہی کی محبت کا سہارا لینا پڑتا ہے ،
میرے باپ کا نام شاہجہاں تھا۔۔۔جو درویش صفت تھے اور
جن کو درجۂ شہادت ملا تھا -
ان ہی کی نصیحت تھی کہ میں اس راہ پر چلوں -''

اب تک شاعر کی جتنی پوتھیاں دریافت ہوئی ہیں ان پر نہ سنہ درج ہے نہ تاریخ - صرف اتنا معلوم ہو سکا ہے کہ وہ حاجی محمد کے شاگرد تھے جن کا عہد ۱۵۵۰ء سے ۱۶۲۰ء تک ہے - قیاس کہتا ہے کہ میر محمد شفیع کا زمانہ ۱۵۹۵ء سے ۱۶۶۵ء تک ہوگا - اس کتاب میں انہوں نے بتایا ہے کہ نور محمدیؐ کیسے تخلیق ہوا اور اسی نور محمدیؐ سے پھر بہشت ، دوزخ ، زمین اور کل کائناتِ عالم وجود میں آئی - کتاب کی ابتدا اسی فلسفے سے ہوتی ہے اور پھر وہ مسلمانوں کو نصیحتیں بھی کرتے جاتے ہیں - خصوصاً ماں باپ کی خدمت کی تلقین وہ سختی سے کرتے ہیں - دیدار خدا کے بارے میں ان کا ایک شعر ہے کہ :

''دریائے عشق میں ڈوب کر ہی دیدارِ الٰہی ممکن ہے -
اپنے دل کو سدا عشقِ الٰہی سے معمور رکھو -

شاعر کی دوسری تصنیف کا نام 'ساعت نامہ' ہے - اس کا موضوع کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہے ، یعنی اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ نیک و بد ساعت میں کام کرنے کا پھل کیسا ملتا ہے -

عبدالکریم خولد کار

روژنگ راج دربار میں جہاں دولت قاضی اور علاول جیسے عظیم شعراء نے شاعری کا چراغ جلایا تھا وہیں ایک اور شاعر بھی پروان چڑھے ، جن کا نام عبدالکریم خولدکار تھا۔ ان کی شاعری کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے مذہبی مسائل کے علاوہ اور کسی موضوع پر طبع آزمائی نہیں کی ۔ 'دلا مجلس' ان کی بہترین تصنیف تسلیم کی جا چکی ہے اور اسی کتاب سے ان کے حالاتِ زندگی بھی معلوم ہوئے ہیں ۔ یعنی عبدالکریم اراکان کے باشندے تھے ۔ ان کے پردادا "رمجو میاں" کو روژنگ راجہ کی طرف سے "بشے پدبی" ملتی تھی اور وہ بحری جنگی کلکٹر کی حیثیت سے مامور تھے ۔ رمجومیاں کے بیٹے کا نام محسن علی تھا ۔ وہ بھی اسی محکمے میں یعنی محکمہ٘ جنگی میں مترجم کے فرائض انجام دیتے تھے ۔ محسن علی کے بیٹے علی اکبر ہمارے شاہ عبدالکریم کے باپ تھے ۔ انہوں نے روژنگ کی راجدھانی مردھانگ میں بیٹھ کر راجہ اتی بار کے مہتمم خزانہ کی فرمائش پر 'دلا مجلس' لکھی ۔

'دلا مجلس' ایک فارسی کتاب کا آزاد ترجمہ ہے جس میں حضرت آدمؑ ، حضرت لوطؑ ، حضرت شعیبؑ ، حضرت موسیٰؑ ، حضرت سلیمانؑ ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمد صلعم کے حالات مع مقدمہ درج ہیں ۔ ان پیغمبروں کے ساتھ ساتھ حضرت فاطمہؓ اور حضرت علیؓ کا بھی ذکر ہے ۔ ان کے بعد حضرت بلالؓ ، حضرت حسن بصریؒ اور حسن قریشی کے حالات تحریر کیے گئے ہیں ۔ ساتھ ہی والئی نیشا پور سلطان ابوسعید کے حالاتِ زندگی بھی شامل ہیں ۔ ان شخصیات کے حالاتِ زندگی کے ساتھ ساتھ روزہ ، نماز اور بہشت کے بارے میں بھی تفصیلات دی گئی ہیں ۔ انہوں نے ایک اور کتاب 'ہزار مسائل' کے نام سے لکھی جو کافی ضخیم ہے ۔ اس میں اسلامی قوانین کا ذکر ہے ۔ اس کتاب کے بارے میں شاعر نے لکھا ہے کہ انہوں نے ایک اور کتاب سے مدد لی ہے ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کے مطالعے میں کوئی فارسی کتاب رہی ہوگی اور اسی سے انہوں نے استفادہ کیا ہوگا ۔ 'نور نامہ' بھی ان کی ایک اور تصنیف ہے ۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ حضرت رسول خدا صلعم کو کس طرح نور سے پیدا کیا گیا ۔ شیخ پران کے 'نور نامہ' میں بھی اسی خیال کو پیش کیا گیا ہے ۔

شیرباز

شیخ شیرباز چودھری ، ڈاکٹر انعام الحق کے بقول ٹپرا کے رہنے والے تھے کیونکہ ان کے مخطوطات یہیں سے دریافت ہوئے ہیں ۔ لیکن عبدالکریم ساہتیہ وشارد نے ان کو چاٹگام کا باشندہ بتایا ہے ۔ شاعر سترھویں صدی کے آخری حصے یا اٹھارویں صدی کے شروع میں حیات تھے ۔ ان کی پوتھیاں عبدالکریم مرحوم کے بقول چاٹگام سے دستیاب ہوئی ہیں ۔ انھوں نے تین تصانیف چھوڑی ہیں ۔ (۱) فخر نامہ ۔ (۲) قاسمیر لڑائی (قاسم کی لڑائی) ۔ (۳) فاطمار صورت نامہ (فاطمہ کا صورت نامہ) ۔ ان کے مرشد کا نام بدیع الدین تھا اور وہ شریف حسین سے درس لیتے تھے ۔ سید بایزید کے حکم سے انھوں نے بنگلا جاننے والوں کی سہولت کے لیے فارسی کے 'فخر نامہ' کا ترجمہ کیا (تفصیل آٹھویں باب میں ملاحظہ فرمائیے) ۔

شیخ سعدی

ٹپرا راج کے شعراء میں ان کا درجہ بہت بلند ہے ۔ ان کی نظم کا عنوان 'گدا ملکہ' ہے ۔ روم کی یہ ملکہ ایک باسلیقہ اور غیر معمولی صاحبِ علم و ہنر خاتون تھیں ۔ انھی نے یہ شرط رکھی تھی کہ جو بھی ان کے ہزار سوالوں کا جواب دے گا اسی کے ساتھ وہ بیاہ کریں گی ۔ اس دور میں جتنے شہزادے تھے کوئی بھی اس شرط پر پورا نہ اتر سکا ۔ بالآخر عبداللہ نامی ایک گدا نے اس کے سارے سوالوں کے ٹھیک ٹھیک جواب دے دیے ، چنانچہ شہزادی نے ان سے شادی کر لی ۔ نظم کا مقصود اخلاق عظمت اور استغنا جیسی صفات کو بیان کرنا ہے ۔

☆ ☆ ☆

دسواں باب

سیاسی ، سماجی اور تہذیبی پس منظر

(۱۷۰۷ء - ۱۸۵۷ء)

سیاسی حالات

اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے کچھ عرصے بعد مسلمانانِ برصغیر کی سیاسی حالت اور مغل شہنشاہیت میں بہت کچھ تبدیلیاں رونما ہوئیں ۔ یہ بات خصوصیت سے مشرق ہند میں زیادہ نمایاں ہوئی ۔ مثلاً بنگال میں ایک تبدیلی تو یہ ہوئی کہ ۱۷۱۷ء میں وہاں نیم آزاد نظامت قائم ہو گئی اور دوسری یہ کہ وسطِ صدی میں جنگِ پلاسی کے بعد ہی سے برطانوی استعمار کی بنا پڑ گئی ۔ اگرچہ ان دونوں واقعات سے مسلمانانِ بنگال کی سیاسی حیثیت میں ایک انقلابی فرق پڑ گیا مگر اس سے زیادہ یہ کہ اس امر سے ان کے سماجی ، تہذیبی اور معاشی حالات بھی اثر پذیر ہوئے ۔

شہنشاہ اورنگ زیب ایک وسیع مملکت پر حکومت کرتے تھے جو افغانستان سے لے کر کامروپ اور چاٹگام تک اور کشمیر سے لے کر تقریباً راس کماری تک پھیلی ہوئی تھی ۔ مغل شہنشاہ کی وفات کے دو عشروں کے بعد سے مغل شہنشاہیت میں زوال کے آثار پیدا ہونے شروع ہو گئے ۔ اس کے اسباب اس کے جانشینوں کی کمزوری ہی نہیں تھی بلکہ امراء کی وہ ریشہ دوانیاں اور اندرونِ ملک کی وہ بغاوتیں بھی تھیں جنھوں نے باہر سے آنے والے حملہ آوروں کے لیے راستہ ہموار کر دیا ۔ دور اُفتادہ اقطاع کے صوبے داروں نے مرکز میں اس سیاسی گڑبڑ سے فائدہ اٹھا کر اپنے اپنے صوبوں میں نیم خود مختارانہ حیثیت اختیار کر لی ۔ بنگال کے صوبیدار مرشد قلی خاں (۱۷۱۷ء سے ۱۷۲۷ء تک) نے تو گویا اس صوبے میں ایک نیم خود مختار خاندان قائم کر لیا ۔ اس خاندان کے دور میں بہار اور اڑیسہ بنگال میں شامل تھے ۔

مرشد قلی خاں نے مرسد آباد کو اپنا دارالحکومت بنایا - یہ اور اس کے جانشین ، جن میں شجاع الدین (۱۷۲۷ء - ۱۷۳۹ء) ، سرفراز خاں (۱۷۳۹ء سے ۱۷۴۰ء تک) ، علی وردی خاں (۱۷۴۰ء - ۱۷۵۶ء) اور سراج الدولہ (۱۷۵۶ء سے ۱۷۵۷ء) شامل ہیں ، مرشد آبادی نواب یا بنگال کے نواب کہلاتے تھے۔ ان کی حیثیت نیم خود مختارانہ تھی ، اگرچہ قانونی طور پر وہ مغل شہنشاہ ہی کے تابع فرمان تھے اور ہر سال مقررہ نذرانہ بھی مرکز کو بھیج دیتے تھے -

مرشد قلی خاں نے جو خاندانی نظامت بنگال میں رائج کی[1] اس سے یہ صوبہ سیاسی اور سماجی لحاظ سے شہنشاہی نظامِ حکومت سے مختلف ہوگیا اور اس سیاسی نیم علیحدگی کا بڑا اثر یہ ہؤا کہ بنگال میں علیحدہ قومیت کے آثار نمودار ہونے لگے - ایک بڑی معنی خیز سماجی تبدیلی یہ ہوئی کہ ان کے دور میں بنگال کے مسلمان حکمران بنگالی بنتے گئے - مرشد قلی خاں اور اس کے جانشینوں نے بنگال کو اپنا وطن بنا لیا اور اسی صوبے کے تقاضوں اور امنگوں کو اپنا کر اسی سرزمین کے صحیح طور پر باسی بن گئے - ان کے رشتہ دار ، درباری اور متعلقین بلکہ ایرانی اور تورانی نوواردان ، قسمت آزما ، تجار ، عالم ، شاعر ، صنعت کار اور دیگر لوگ ، جو بنگال میں آئے ، وہ بھی یہیں کے ہو کر رہ گئے - درحقیقت مرکز میں جو سیاسی افراتفری موجود تھی اس کی وجہ سے شمالی ہند بلکہ ایران سے بھی بہت سے ایرانی نژاد خاندان بنگال چلے گئے - چونکہ مرشد آبادی نواب شیعہ مسلک سے تعلق رکھتے تھے اور ان کے زمانے میں یہ صوبہ امن و امان کے علاوہ خوشحالی کے لیے بہت مشہور تھا اس لیے ایرانی مہاجر بڑی تعداد میں یہاں آ کر بس گئے - چنانچہ ہگلی ، جہانگیر نگر (ڈھاکہ) اور دوسرے بڑے شہروں میں ایرانی اور شیعہ بستیاں آباد ہو گئیں -

مرشد قلی خاں سے پہلے جو صوبے دار ، دیوان ، بخشی اور دوسرے اعلیٰ حکام بنگال بھیجے جاتے تھے ان کی مدتِ تقرری مختصر ہوتی تھی - چونکہ وہ تھوڑے عرصے کے لیے آتے تھے اس لیے نہ یہاں بستے تھے نہ اس علاقے کے باشندوں کے مفادات کا صحیح اندازہ لگا سکتے تھے - چونکہ مرشد آباد کے نواب اور ان کے لواحقین بنگال میں مستقل طور پر آباد ہو

---

(۱) ۱۷۰۰ء میں مرسد قلی خاں پہلے بنگال کا دیوان مقرر ہؤا ، ۱۷۰۷ء میں نائب صوبے دار اور ۱۷۱۷ء میں صوبے دار بنا -

گئے تھے اس لیے ان کی دولت اور خوشحالی سے اس صوبے کے لوگ بھی مستفید ہوئے اور رفتہ رفتہ حکام اور عوام نظامت کے ایک ہی آزاد رشتے میں منسلک ہو گئے ۔

مرشد آباد کے نوابوں نے انتظامیہ میں بھی ایک قومی (علاقائی) پالیسی کو اختیار کیا ، اسی طرح جس طرح بنگال کے پرانے سلاطین دو صدیاں پہلے یہ طریقہ اختیار کر چکے تھے ۔ انہوں نے بنگالی علماء ، ادباء اور ہنرمندوں کی سرپرستی کی ، ان کے پنپنے کے لیے مواقع فراہم کیے اور صوبے کی سماجی ، تہذیبی اور معاشی ترقی میں بڑا کردار ادا کیا ۔ انتظامیہ میں بوقتِ ضرورت وہ اسی صوبے کے عمّال کو منتخب کر لیتے تھے ۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ مرشد آباد کے نوابوں کی یہ قوم پرستی ہندوؤں کے لیے بھی بہت مفید ثابت ہوئی ۔ اس وقت تک ہندو فارسی زبان اور مسلم ادب آداب سے پوری طرح آگاہ ہو چکے تھے ۔ مرشد قلی خاں اور اس کے جانشینوں نے انہیں نوازا اور ان کی سیاسی اور سماجی حیثیت کو بڑھا کر انہیں مسلمان حکمران طبقے کے برابر لا کھڑا کیا ۔ سلیم اللہ خاں کہتے ہیں کہ مرشد قلی خاں نے محکمۂ مال میں فقط ہندو ہی ملازم رکھے[1] ۔ اس طرح بھوپت رائے ، درپ نرائن ، رگھونندن ، عالم چند اور بہت سے اور ہندو دیوان کے عہدے پر فائز ہوئے ۔ مرشد قلی خاں کے جانشین شجاع الدین کے دور میں خاص طور پر ہندو شاہی ملازمت کی بہت سی منازل طے کر گئے اور ان کے اثر و رسوخ اور ثروت و حیثیت میں بہت اضافہ ہوا ۔ نواب علی وردی خاں کے زمانے میں انہیں اور ترقی نصیب ہوئی ۔ اس نے چین رائے ، برودت ، کیرت اور امید رائے کو یکے بعد دیگرے اپنا دیوان اور جانکی رام اور رام نرائن کو بہار کا نائب صوبے دار مقرر کیا ۔ رائے درلب اڑیسہ کا نائب صوبے دار تھا اور راج بلب جہانگیر نگر کے صوبے کا دیوان تھا ۔ نواب سراج الدولہ بھی اپنے نانا کی پالیسی پر عمل کرتا رہا اور اس نے بھی بہت سے ہندوؤں کو اعلیٰ عہدوں پر سرفراز کیا ۔ اس نے موہن لال کو اپنا وزیرِ اعلیٰ اور جانکی رائے کو دیوان مقرر کیا ۔ رائے درلب ، رام نرائن ، راج بلب اور دوسرے ہندو اس کی حکومت میں اعلیٰ عہدوں پر

---

(۱) سلیم اللہ : تاریخ بنگال ۔ سی ۔ اسٹوارٹ : تاریخ بنگال ، ص ۲۶ ۔

فائز رہے ۔ مالک چند اور نند کمار علی الترتیب کلکتہ اور ہگلی کے فوجدار مقرر کیے گئے ۔[1]

مرشد قلی خاں کی پالیسی کا جس کے ماتحت وہ ہندوؤں کو مالگزاری کے امور میں ماہر سمجھتا اور ملازمتیں دیتا تھا ، یہ نتیجہ نکلا کہ بنگال میں چند ایک بڑی بڑی زمینداریاں پیدا ہو گئیں ۔ مثلاً نتور اور دیگھا پیا جائیدادیں راج شاہی کے علاقے میں اور مومن شاہی اور مکتا گاچا جائیدادیں میمن سنگھ کے علاقے میں ۔ اسی طرح دیناج پور ، ندیا اور بردوان کے علاقوں میں بھی ہندو زمینداروں نے مرشد آبادی نوابوں کے زمانے میں اپنی اپنی املاک میں اضافے کر لیے ۔ چنانچہ بنگال میں ہندو زمینداروں کا طبقہ سیاسی اور معاشی معاملات میں ایک با اقتدار طبقہ بن گیا ۔

مزید بر آں مرشد آباد کے نوابوں کی سرپرستی کی[2] وجہ سے ہندوؤں نے تجارت میں بھی بہت ترقی کی ، مثلاً مرشد آباد میں ہی جگت سیٹھوں کا خاندان ہندوستان بھر میں بنکاری کے امور میں اعلیٰ ترین مقام حاصل کر گیا ۔ چنانچہ اسی دولت کی وجہ سے جگت سیٹھوں کا یہ خاندان مرشد آباد کے دربار میں سیاسی لحاظ سے بہت اہم تھا ۔[3] اسی چند ایک اور با اثر تاجر تھا جس نے اس زمانے کے بنگال میں بہت اقتدار حاصل کیا ۔ چنانچہ بنگال کے ہندو اہلکار ، زمیندار اور تاجر ایک طاقتور سیاسی گروہ بن گئے ۔ رابرٹ اورم کہتا ہے : "اس طرح دولت اور اثر کے لحاظ سے اس حکومت میں ہندوؤں کا تعلق بہت گہرا تھا کیونکہ ہر محکمے میں ان کی کارگزاری اتنی وسیع تھی کہ کوئی مسئلہ ان کی شرکت یا علم کے بغیر حل نہیں ہوتا تھا ۔"[4] یہ سب کچھ درست ہے مگر اس کے باوجود مرشد آبادی نوابوں کے ماتحت ہندوؤں نے جو عروج حاصل کیا اس سے بھی مسلمانوں سے ان کی اندرونی مخالفت کم نہ ہوئی ۔ چنانچہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے عمال اور تاجروں نے جب ہندو امراء کے اس جذبے کو بھانپ لیا تو انہوں نے اسے استعمال کرنا شروع کیا تاکہ وہ اپنے سیاسی

---

(۱) آر ۔ اورم : بنگال میں برطانوی قوم کے فوجی تراجم ، ص ۵۳ ، ایم ۔ اے ۔ رحیم : بنگال کی معاشرتی اور ثقافتی تاریخ ، جلد دوم ، ص ۱۷۳ - ۱۷۵ ۔

(۲) ایم ۔ اے ۔ رحیم : بنگال کی معاشرتی اور ثقافتی تاریخ ، ص ۲۰۲ - ۲۰۵ ۔

(۳) آر ۔ اورم : بنگال میں برطانوی قوم کے فوجی تراجم ، ص ۲۹ ۔

(۴) ایس ۔ سی ۔ ہل : بنگال ۱۷۵۶ء - ۱۷۵۷ء میں دیباچے کے متعلقہ صفحات ۔

عزائم میں کامیاب ہو جائیں ۔ ہل لکھتا ہے : ''یہ حقیقت ہے کہ صنعت و تجارت چونکہ تقریباً ساری کی ساری ہندوؤں کے ہاتھ میں تھی اس لیے یورپین تجّار ، جو اس ملک میں تجارت کے سلسلے میں رہنے لگے تھے ، ان کے ان سے تعلقات بہت گہرے ہو گئے ۔ گویا ان دونوں طبقوں کے درمیان بن کہے ایک قسم کا سمجھوتا سا قائم ہو گیا جس کا دار و مدار مشترکہ مادی مفاد پر تھا ۔''[۱]

ایسٹ انڈیا کمپنی کے انگریزی تجّار نے بنگال میں اپنی تجارت شروع کرنے کے لیے ہگلی میں ایک تجارتی اڈہ قائم کیا ۔ سہزادہ شجاع نے جو شاہجہان کی طرف سے بنگال کا صوبے دار تھا ، ۱۶۵۱ء میں انگریزوں کو اس سارے صوبے میں تجارت کرنے کی اجازت دے دی اور اس کے عوض ایک حقیر سی رقم یعنی ۳۰۰۰ روپے سالانہ بطور محصول لینا قبول کر لیا ۔[۲]

اس فیّاضانہ رعایت کا یہ نتیجہ ہؤا کہ انگریزوں نے بنگال ، بہار اور اڑیسہ کی تمام بندرگاہوں ، شہروں اور منڈیوں میں اپنی تجارتی فیکٹریاں قائم کر لیں اور اس طرح اس صوبے میں وہ بھی ایک عظیم باثروت تجارتی طبقہ بن گئے ۔ پھر ان کی تجارت اتنی وسیع ہو گئی کہ شہنشاہ اورنگ زیب کے زمانے ہی میں وہ مغل شہنشاہیت کی معاشی زندگی میں ایک مقتدر عنصر تصور ہونے لگے ۔ چونکہ انہیں بیرونی ممالک سے تجارت اور بحری آمد و رفت میں فوقیت حاصل تھی اس لیے بنگال میں انگریزی تاجر سیاسی طور پر بھی نواب علی وردی خاں کے زمانے ہی سے ایک با اثر فرقہ بن گئے ۔

اور پھر مرشد آباد کے دربار میں امراء اور جرنیلوں کی سیاسی ریشہ دوانیوں اور خود غرضیوں نے انگریزوں کے لیے موقع فراہم کیا کہ وہ بنگال میں سیاسی لحاظ سے بھی ایک طاقتور گروہ شمار ہونے لگیں ۔ یہی وجہ تھی کہ علی وردی خاں کے نواسے نوجوان نواب سراج الدولہ کو شروع ہی سے اپنے جاہ طلب رشتے داروں اور خود غرض جرنیلوں

---

(۱) پی ۔ ای ۔ رابرٹس : برطانوی ہند کی تاریخ ، ص ۳۸ ۔

(۲) ڈبلیو ۔ ڈبلیو ۔ ہنٹر : زرعی بنگال کی تاریخ اسناد ، ص ۴۰۱ ۔ ۴۰۲ ، آکسفورڈ ہسٹری آف انڈیا ، ص ۵۰۱ ۔

کی اندرونی سازشوں اور مخالفتوں سے سابقہ پڑ گیا ۔ اس کی خالہ گھسیٹی بیگم اور اس کے بے ایمان جرنیل میر جعفر دونوں نے مل کر یہ سازش شروع کی کہ سراج الدولہ کی جگہ اس کے خالہ زاد بھائی شوکت جنگ کو مسند نشین کیا جائے ۔ جب اس سازش میں وہ ناکام رہا تو اس ہوس ناک جرنیل نے اپنی سازش کا رخ انگریزوں کی طرف موڑ لیا اور رابرٹ کلائیو اور واٹسن کے علاوہ ہندو امراء یعنی جگت سیٹھ ، امی چند اور راج بلب سے مل کر سازش کو پختہ کیا کہ ہر صورت سراج الدولہ کو تخت سے اتار پھینکا جائے ۔ اس سازش کا اسے یہ معاوضہ ملنا تھا کہ سراج الدولہ کی معزولی کے بعد اسے مرشد آباد کی گدی دے دی جائے گی ۔ چنانچہ نواب سراج الدولہ کے امیرِ عساکر یعنی میر جعفر نے جنگِ پلاسی میں ۲۲ جون ۱۷۵۷ء کو جو غداری کی ، اسے بنگال کی تاریخ میں ایک عظیم سیاسی بدبختی تصور کرنا چاہیے ۔

بنگال میں مسلمانوں کی حکومت کے لیے جو چیز مہلک ثابت ہوئی ، وہ سازشوں کا عام جال تھا ۔ میر جعفر کو اپنے ماحول کی پیداوار تسلیم کرنا چاہیے کیونکہ فقط ایک آدمی کی غداری سے بنگال میں مسلمان طاقت کا زوال نہیں تصور کیا جا سکتا ۔ تنگ نظری ، خود غرضی اور بد دیانتی اس زمانے میں ہر طرف جاری اور ساری تھی ۔ میر جعفر کے علاوہ خادم حسین خاں ، یار لطف خاں ، رحیم خاں اور دوسرے عسکری سردار بلکہ ان کے ماتحت سپاہیوں نے بھی قومی مفاد کو ذاتی منفعت پر قربان کر دیا ۔ مانک چند ، نند کمار اور رائے درلب جیسے ہندو افسروں نے بھی اسی طرح بے وفائی کی اور بنگال کی سیاسی آزادی کو اپنے خود غرضانہ مقاصد پر قربان کر دیا ۔

جنگِ پلاسی نے بنگال کی سیاسی آزادی کو ختم کر دیا اور انگریزوں نے اس صوبے میں اپنا سیاسی اور جنگی اقتدار مستحکم کر لیا ۔ بلکہ میر جعفر جسے اب مسندِ مرشد آباد پر بٹھایا گیا ، وہ بھی اپنے مالکوں رابرٹ کلائیو اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے دیگر حکام کی ہدایات پر ہی عمل کرتا تھا ۔ اس شرم ناک تابعداری کی وجہ سے میر جعفر کو لوگ کلائیو کا گدھا کہتے اور اس کے نام سے نفرت کرتے تھے ۔ مگر پھر بھی وہ انگریزی حکام کے بڑھتے ہوئے تقاضوں اور ہوسِ زر اور مراعات کو پورا نہ کر سکا ۔ چنانچہ اسے ۱۷۶۰ء میں یعنی جنگِ پلاسی کے تین سال بعد ہی معزول کر دیا گیا اور اس کی جگہ

اس کے داماد میر قاسم کو مسند پر بٹھا دیا گیا ۔ اس کے عوض میر قاسم سے یہ شرط طے پائی کہ وہ کمپنی کے اعلیٰ عمال کو بہت سا زر و دولت اور مراعات دے گا ۔

توقعات کے برعکس نواب میر قاسم نے یہ کوشش کی کہ وہ اس شرمناک طاعت شعاری سے ، جس میں اسے کمپنی نے جکڑ لیا تھا ، چھٹکارا حاصل کرے اور ایک خود مختار حکمران کی طرح بنگال ، بہار اور اڑیسہ پر حکومت کرے ۔ چنانچہ اس نے پہلا قدم یہ اٹھایا کہ اپنے دارالسلطنت کو مرشد آباد سے تبدیل کر کے مونگھیر لے گیا جو بہار میں واقع تھا اور وہاں ایک آزاد پالیسی اختیار کر لی ۔ ظاہر تھا کہ اس سے اس کی برطانوی استعمار سے ٹکر ہو جائے ۔ چنانچہ ایسا ہی ہؤا ، انگریزی افواج نے نواب کی فوجوں کو کٹوا ، گیریا ، اودے نالہ اور بالآخر مونگھیر میں بھی شکست دی ۔ چنانچہ میر قاسم اپنا دارالسلطنت چھوڑ کر اودھ روانہ ہو گئے ۔ ادھر کمپنی بہادر نے پھر میر جعفر کو مسند بنگال پر بٹھا دیا اور اس سے بہت سی رشوت بھی لی اور نئی مراعات بھی حاصل کیں ۔ میر قاسم نے نواب شجاع الدولہ (نواب وزیر اودھ) اور شہنشاہ شاہ عالم سے معاہدہ کر لیا اور تینوں نے اپنی متحدہ کمان بنا لی ۔ اتحادیوں کی فوج کا بکسر کے میدان میں کمپنی کی فوج سے مقابلہ ہؤا مگر انگریزی فوج کا اسلحہ اور فوجی نظم و نسق یہاں بھی فیصلہ کن ثابت ہؤا اور اتحادیوں کو شکست ہوئی ۔ یہ ۱۷۶۴ء کا واقعہ ہے ۔ اس شکست کی وجہ سے میر قاسم اپنا سب کچھ کھو بیٹھا اور اس کے بعد وہ جگہ جگہ پناہ گزین ہوتا رہا تا آنکہ وہ ۱۷۷۷ء میں فوت ہو گیا ۔ کمپنی کی افواج نے اودھ کے علاقوں پر دھاوے بول دیے اور مجبور ہو کر شاہ عالم نے انگریزوں سے گفت و شنید شروع کر دی ۔

جنگ بکسر کے بعد بنگال میں انگریزوں کو پورا سیاسی اقتدار حاصل ہو گیا ۔ میر جعفر اور اس کے بعد اس کا بیٹا ایک طرح سے کمپنی کے تابع فرمان ہوگئے ۔ ادھر کمپنی کے گورنر رابرٹ کلائیو نے شاہ عالم ثانی اور نواب شجاع الدولہ کو اودھ میں بحال کر دیا ۔ اس کے عوض نواب نے کمپنی کو پچاس لاکھ روپے بطور تاوان دینا منظور کیے اور الہ آباد اور کورا کے اضلاع بھی کمپنی کو دے دیے ۔ یہ دونوں اضلاع کلائیو نے شاہ عالم ثانی کو دے دیے اور اس کے عوض اس سے ایک فرمان حاصل کر لیا جس کی رو سے بنگال ، بہار اور اڑیسہ کی دیوانی شہنشاہ نے کمپنی کے سپرد

کر دی ۔ کمپنی نے شہنشاہ کو چھبیس لاکھ سالانہ بطور خراج دینا قبول کیا ۔ دیوانی عطا کر دینے سے گویا کمپنی کو بنگال کی مالیت پر پورا قبضہ ہو گیا اور اب وہ قانونی طور پر دیوانی انتظامیہ کے جائز وارث قرار دیے گئے ۔ یہ انگریزوں کی بنگال میں سیاسی اساس کا آغاز ہے ۔

کلائیو نے بنگال میں دوہری حکومت کا نظام قائم کیا ، یعنی اب کمپنی لوگوں سے تمام ٹیکس وصول کرنے کی حق دار ہو گئی اور فوجی انتظام تو یوں بھی انھی کے پاس تھا ۔ نواب کے لیے فقط یہ اختیار باقی رہ گیا کہ وہ صوبے میں نظم و ضبط کا ذمہ دار ہو ۔ اس کے لیے اسے کمپنی خزانے سے ترپن لاکھ سالانہ دیتی تھی ۔ یہ رقم بعد میں گھٹا کر ۳۲ لاکھ کر دی گئی ۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی دوغلی حکومت سے ملک میں خرابیاں پیدا ہوں گی ۔ کمپنی کے پاس طاقت تھی ، فوج تھی اور خزانہ تھا مگر اس نے کوئی ذمہ داری اپنے سر نہ لی ۔ نواب کو نظم و ضبط سونپ دیا گیا لیکن اس کے پاس کوئی طاقت نہ تھی ۔ نہ فوج تھی اور نہ محصولات ، اور نہ ہی وہ کسی قسم کی پالیسی بنانے میں شریک کیا جاتا تھا ۔ ذمہ داری کو قوت سے الگ کر کے کمپنی نے بنگال میں بدنظمی کا ایسا بیج بویا کہ اس کا نتیجہ آئندہ نسلوں کو دیر تک بھگتنا پڑا ۔ نواب کسی صورت رشوت ستانی یا بدعملیوں کو روک نہیں سکتا تھا ۔ بنگال جیسا اعلیٰ صوبہ بربادی کی انتہا تک پہنچ گیا ۔

اس پر یہ ستم ہؤا کہ ۱۷۷۰ء میں بہت شدید قحط پڑا ۔ اس سے پچھلے سال بارشوں کی کمی کی وجہ سے فصلیں تباہ ہو گئی تھیں ۔ انگریز تاجروں نے اور ان کے عمال نے ذخیرہ اندوزی شروع کر دی اور چاول اور دیگر اشیائے خوردنی سے نفع خوری کو اپنا اصول بنا لیا ۔ بجائے اس کے کہ غلہ کو ملک میں استعمال کیا جاتا وہ قحط کے دنوں میں بھی اسے دساور بھیجتے رہے ۔ ستم یہ تھا کہ قحط کے ایام میں بھی کمپنی کے کارندے محصولات لوگوں سے وصول کرتے رہے ۔ چونکہ غریب لوگوں میں اتنی استطاعت نہ تھی کہ غلے کو گراں قیمت پر خرید سکتے اس لیے ہزاروں کی تعداد میں لوگ قحط کی نذر ہو گئے ۔ اس مصیبت کا ذکر کرتے ہوئے ڈبلیو ۔ ڈبلیو ۔ ہنٹر لکھتا ہے : ''کسانوں نے اپنے مویشی بلکہ آلہ ہائے زراعت بھی بیچ ڈالے حتیٰ کہ اپنے بچے بیچنے پر مجبور ہو گئے مگر بچوں کا

خریدار نہ ملتا تھا ۔ وہ پتّے ، گھاس حتٰی کہ مُردار کھانے پر مجبور ہو گئے ۔ فاقہ زدہ اور بیمار لوگ ہزاروں کی تعداد میں شہروں کی طرف رجوع کرتے اور ان میں سے اکثر تھک کر گر پڑتے اور وہیں ڈھیر ہو جاتے ۔ مُردے بےکفن پڑے سڑتے اور ان کے تعفّن سے باقی کے شہری بھی زندگی سے بیزار ہو جاتے ۔ کلکتہ کونسل کی ایک روئداد کے مطابق اس قحط میں بنگال کی ایک تہائی آبادی تلف ہوگئی ۔[1]

نواب کے پاس نہ دولت تھی اور نہ سرمایہ کہ مفلوک الحال لوگوں کی مدد کرتا ۔ کمپنی کے پاس پیسہ تھا مگر اسے فاقہ زدوں سے کیا داچسپی ہو سکتی تھی ۔ ظلم یہ ہے کہ ۱۷۷۰ء - ۱۷۷۱ء میں کمپنی نے لوگوں سے جو مالیہ وصول کیا وہ پچھلے سالوں سے زیادہ تھا ۔

اس قحط سے جو بدنظمی پیدا ہوئی اس کی وجہ سے نواب کی حکومت اور بدنام ہوئی ۔ وارن ہیسٹنگز نے جو ۱۷۷۲ء میں کمپنی کا گورنر مقرر ہؤا ، یہ فیصلہ کیا کہ یہ دو رنگی ختم کر دی جائے ۔ چنانچہ اس نے برائے نام نواب کو اس کی انتظامی ذمہ داریوں سے سبکدوش کر دیا اور اٹھارہ لاکھ سالانہ کی پنشن دے کر اسے گدی سے ہٹا دیا ۔ اب کمپنی نے صوبے کے تمام انتظامی امور سنبھال لیے اور حقیقی طور پر بنگال ، بہار اور اڑیسہ کے صوبے کی مالک بن بیٹھی ۔

بنگال ، بہار اور اڑیسہ جیسے بڑے صوبے کے حکمران کی حیثیت سے کمپنی کو پورے مواقع مل گئے کہ وہ اپنا اقتدار ملک کے اور حصوں میں بھی پھیلائیں ۔ اس صوبے کے مالی وسائل کی بدولت کمپنی نے اپنا اقتدار کرناٹک اور پھر حیدرآباد تک بڑھا لیا ۔ چند اور سالوں میں اس نے سلطنتِ خدا دادِ میسور کی طاقت کو ، جو حیدر علی اور ٹیپو سلطان نے پیدا کی تھی ، توڑ کر رکھ دیا اور پھر مرہٹوں کا استیصال شروع کر دیا ۔ ۱۸۴۳ء میں وہ سندھ پر قابض ہوگئے ۔ ۱۸۴۹ء میں پنجاب کو ہضم کر لیا اور ۱۸۵۶ء میں مملکت اودھ کو اپنی بڑھتی ہوئی شہنشاہیت میں ملا لیا ۔ اب وہ برصغیر کی سب سے بڑی طاقت بن گئے ۔

---

(۱) ڈبلیو ۔ ڈبلیو ۔ ہنٹر : ہندوستانی مسلمان ، ص ۱۵۳ - ۱۵۴ ۔

سیاسی زوال کے بعد بنگال کے مسلمان مالی طور پر بھی کمزور سے کمزور تر ہوتے گئے ۔ سیاسی حیثیت ختم ہونے سے ان کا سماجی احترام بھی زوال پذیر ہوگیا ۔ امراء ذلیل ہو گئے ، اوسط درجے کے لوگ اقتصادی طور پر پست ہو گئے اور غرباء کی حالت ناگفتہ بہ ہو گئی ۔ کمپنی کی حکومت کیا آئی ادبار کی گھٹاؤں نے زندگی کو تاریک کر دیا ۔ فوج ہمیشہ سے شرفاء کے لیے ، بلکہ عوام کے لیے بھی باعزت ملازمت کا ذریعہ تھی ۔ کمپنی نے نواب کی فوج کو برطرف کر دیا ۔ اس پر طرہ یہ کہ کمپنی نے مسلمانوں کو انتظامیہ کے اور محکموں یعنی عدلیہ ، محکمہ مال ، بلکہ پوری انتظامیہ کے اعلیٰ عہدوں سے محروم کر دیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اعلیٰ درجے کے مسلمان حکام جو دولت و عزت کی وجہ سے تمام سوسائٹی میں اونچا مقام رکھتے تھے ، بنگال کی سماجی بساط سے غائب ہو گئے ۔

ایسٹ انڈیا کمپنی کی زر اندوزانہ مالی پالیسی نے مسلمان امیر کبیر زمینداروں اور موروثی کاشتکاروں دونوں کو بری طرح مجروح کیا ۔ کمپنی نے اپنے عہد کے اولین دور میں یہ وطیرہ اختیار کیا کہ وہ ہر سال کا مالیہ نیلام کر دیتی تھی اور اراضی کا بندوبست بھی زیادہ سے زیادہ قیمت دینے والے کے سپرد کر دیتی تھی ۔ ہندو نوزائیدہ ساہوکار سب سے اونچی بولی دے کر مالیہ کا ٹھیکہ لے لیتے تھے ۔ قدیم اور جدی پشتی زمیندار ان بنیوں کا مقابلہ نہ کر سکتے تھے ، چنانچہ صوبے کی مالی فضا سے یہ طائفہ بھی خارج ہو گیا ۔ ۱۷۹۳ء میں لارڈ کارنوالس نے بنگال کا مستقل بندوبست نافذ کر دیا ۔ اس کے ماتحت اراضی کی ملکیت ان لوگوں کے ہاتھ آ گئی جو اراضی کو سال بہ سال ٹھیکہ پر لیے تھے ۔ اب یہ ٹھیکہ دار زمیندار قرار پائے ۔ ظاہر ہے کہ اس نظام سے زیادہ فائدہ ہندو بنیاؤں ، تاجروں اور ساہوکاروں نے اٹھایا ۔ اکثر اوقات ایسا بھی ہؤا کہ معاملہ حقیقی مسلمان وارثوں سے طے نہیں ہؤا بلکہ ان کے عاملوں سے پٹے لکھوا لیے گئے ۔ چنانچہ اس مستقل بندوبست کی بدولت بے شمار مسلمان ، جو زمانہ قدیم سے اراضی کے مالک چلے آتے تھے ، اپنے حقوق ملکیت سے محروم کر دیے گئے ۔ ڈبلیو ہنٹر نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اس بندوبست کی وجہ سے مسلمان زمیندار شرفاء تباہ ہو گئے ۔ وہ لکھتا ہے : ”اس سلسلے میں سب سے مہلک ضرب جو پرانے نظام کو لگی وہ اس لحاظ سے ناجائز کہی جا سکتی ہے کہ اس کا اندازہ نہ خود انگریزوں کا تھا اور نہ مسلمان ہی اس کے نتائج تصور میں لا سکے ۔ یہ وہ انتظامی

فیصلے تھے جو لارڈ کارنوالس اور سرجان شور نے رائج کیے اور جو بالآخر مستقل بندوبست پر منتج ہوئے - اس کے ذریعے کمپنی نے وہ تمام فرائض غصب کر لیے جو اعلیٰ مسلمان عمال ادا کرتے تھے اور جو مالیہ وصول کرنے والے سرکاری کارندوں اور سرکار کے درمیان ایک درمیانی رشتہ قائم کیے ہوئے تھے -''[1] مستقل بندوبست کے متعلق اسی قسم کی رائے ایک انگریز منتظم جیمز اوکینلی نے دی ہے - وہ کہتا ہے : ''اس نظام کی وجہ سے وصول کرنے والا ہندو کارندہ اعلیٰ افسر بن گیا اور ساتھ ہی اسے اراضی کی مستقل ملکیت بھی حاصل ہو گئی - یہ جماعت اس دولت کے حصول میں بلا شرکتِ غیرے کامیاب ہو گئی جس کے حق دار مسلمان اپنے دورِ حکومت میں خود ہوتے تھے -''[2]

کمپنی نے 'لکھی راج اراضی' کو اپنے قبضے میں لینے کا جو اقدام کیا اس سے مسلمانوں کی اقتصادی پوزیشن کو ایک اور صدمہ پہنچا - مسلمانوں کے دور میں صدیوں سے یہ قاعدہ چلا آتا تھا کہ علماء اور مشائخ کے علاوہ علمی اور مذہبی اداروں کی ایک کثیر تعداد کو جاگیریں اور معافی کی اراضی اپنے مصارف کے لیے ملا کرتی تھی - ان جاگیروں اور معافی کی اراضی کو لکھی راج کہا جاتا تھا - اسی طرح انتظامیہ کے افسروں اور فوجی سرداروں کو بھی جاگیریں بطور 'التمغہ' دی جاتی تھیں - یہی حال ان جاگیروں اور اراضی کا تھا جو مددِ معاش کے لیے علماء ، مشائخ ، سادات بلکہ نادار شرفاء کو ملتی تھی - اسی قسم کی وہ اراضی تھی جو مدارس ، مساجد اور درگاہوں کو دی جاتی تھی - یہ سب 'لکھی راج اراضی' کہلاتی تھی - اس سب اراضی کا مالیہ معاف تھا - وارن ہیسٹنگز نے دیکھا کہ اتنی اراضی سے مالیہ وصول نہیں ہوتا - اس نے اندازہ لگایا کہ یہ سال بھر کے محصول کا ایک چوتھائی حصہ ہے - چنانچہ کمپنی کے حکام نے یہ رائے قائم کی کہ سب عطیات اور جاگیریں جائز نہیں - اس میں شک نہیں کہ ان میں چند کے متعلق یہ شبہ درست تھا کیونکہ مسلمانی عہد کے آخری سالوں میں محکمۂ مال کے افسروں نے معافی کی کئی ایک اراضیاں اپنے رشتہ داروں اور منظور نظر لوگوں کو دے ڈالی تھیں - چنانچہ کمپنی نے فیصلہ کیا کہ لکھی راجداروں کی حق شناسی کی جائے -

---

(۱) ڈبلیو ، ڈبلیو ، ہنٹر : ہندوستانی مسلمان ، ص ۱۵۳ - ۱۵۴ -

(۲) اے - آر - ملک : بنگال میں برطانوی حکمت علمی اور مسلمان ، ص ۴۴ -

لکھی راجداروں کو حکم دیا گیا کہ وہ اپنی اپنی جاگیروں یا اراضی کے کاغذات کلکٹر صاحبان کے سامنے پیش کریں اور ان کلکٹروں کو وسیع اختیارات دے دیے گئے۔ وہ دعوی دار بھی تھے ، منصف بھی اور جزا و سزا پر قادر بھی۔ چنانچہ کلکٹروں نے لکھی راجداروں کے معاملے نہایت ہی مطلق العنانی سے طے کر دیے۔ کئی مقدموں کا تو مدعا علیہ افراد کی غیر حاضری ہی میں فیصلہ کر دیا گیا۔ مثلاً چاٹگام میں چودہ ہزار آٹھ سو تریسٹھ مقدمات بن سنے ، بن اطلاع دیے اور صفائی اور ثبوت مانگے بغیر خارج کر دیے گئے[1]۔ لہٰذا بنگال میں کئی ہزار ایسی جاگیریں ضبط کر لی گئیں۔ اس ضبط شدہ اراضی سے جو آمدنی ۱۸۱۸ء - ۱۸۴۷ء میں ہوئی وہ ۳۲،۹۸،۵۰۹ روپے تھی۔ اس اراضی کے ضبط کر لینے سے جو نتائج برآمد ہوئے ان کا ذکر کرتے ہوئے ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر کہتا ہے : ''سنکڑوں معزز خاندان تباہ ہو گئے اور مسلمانوں کا تعلیمی نظام جو تقریباً تمام کا تمام اس معافی کی اراضی کی آمدنی پر منحصر تھا ، اس کاری ضرب سے جانبر نہ ہو سکا۔''[2] پھر کہتا ہے : ''آج سے ایک سو ستر برس پہلے ایک شریف گھرانے کے مسلمان بچے کے لیے ناممکن تھا کہ وہ مفلوک الحال ہو جائے اور اب یہ حالت ہے کہ ایک شریف زادے کے لیے ناممکن ہو گیا ہے کہ وہ صاحبِ ثروت بن جائے۔''[3]

مزید بر آں جب ۱۸۳۷ء میں فارسی کی جگہ سرکاری زبان انگریزی ہو گئی اور دیسی زبانوں کا استعمال شروع ہؤا تو اس سے اعلیٰ سرکاری ملازمتوں اور مختلف پیشوں میں مسلمانوں کی تعداد بہت کم ہو گئی۔ اب تک انگریز حکمرانوں نے فارسی کو دفتری زبان بنا رکھا تھا جس سے انتظامیہ کے مختلف عہدوں پر مسلمان ملازم ہو سکتے تھے مگر جب ۱۸۳۷ء میں فارسی دفتری زبان نہ رہی تو بڑی تعداد میں مسلمان ملازمت سے محروم ہو گئے۔ اس لیے بھی کہ وہ نہ اس نئی پالیسی کے لیے تیار تھے ، نہ ابھی وہ انگریزی یا مقامی زبانوں میں مہارت رکھتے تھے۔

انگریز حکمران بنگال کے مسلمانوں پر اعتماد نہیں رکھتے تھے ، چنانچہ انہوں نے یہ

---

(۱) ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر : ہندوستانی مسلمان ، ص ۱۷۷۔

(۲) ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر : ہمارے ہندوستانی مسلمان ، ص ۱۵۰۔

(۳) اے۔ آر۔ ملک : بنگال میں برطانوی حکمتِ عملی اور مسلمان ، ص ۱۷۷۔

حکمت علمی اختیار کی کہ مسلمانوں کا سیاسی اثر و رسوخ ہر طرح سے زائل کر دیا جائے ۔ ادھر مسلمان یہ بات بھولنے کے لیے تیار نہیں تھے کہ وہ بنگال کے حاکم رہ چکے ہیں ، چنانچہ انگریزوں کے اقتدار کو دل سے قبول نہیں کرتے تھے ۔ مزید برآں انگریز منتظمین شروع سے ہی مسلمانوں کو اپنا قدرتی دشمن تصور کر بیٹھے تھے ۔ اپنے ایک خط میں کلائیو نے وارن ہیسٹنگز کو لکھا : ''تمہیں اس بات کو ایک کلیہ سمجھ لینا چاہیے کہ مسلمانوں کے ساتھ کتنا نرم برتاؤ بھی کیا جائے وہ ہم سے انصاف نہیں کریں گے ۔ جب تک ان کے دل سے خوف خارج نہیں ہوگا وہ نہ ہماری بات مانیں گے اور نہ مان سکیں گے ۔''[۱] مسلمانوں سے عدم اعتمادی کی پالیسی انگریز حکام نے دیر تک قائم رکھی ۔ ۱۸۴۳ء میں لارڈ الن برا نے ڈیوک آف ویلنگٹن کو لکھا : ''میں اس بات سے چشم پوشی نہیں کر سکتا کہ یہ قوم (مسلمان) بنیادی طور پر ہمارے خلاف ہے اور ہماری صحیح پالیسی یہ ہوگی کہ ہم ہندوؤں سے بنا کر رکھیں اور انہی کو راضی کریں ۔''[۲]

چنانچہ مسلمانانِ بنگال نے انگریزوں کو گوارا نہ کیا اور ان غیر ملکی حکمرانوں کی مخالفت ہی کرتے رہے ۔ پلاسی کی لڑائی کے بعد ملک میں جو افراتفری پھیلی ، ایک فرقے نے اس سے ضرور فائدہ اٹھایا اور وہ تھے فقیر اور سنیاسی ۔ عام خیال یہ تھا کہ یہ فقراء بے ضرر قسم کے لوگ ہیں اور انہیں فقط روحانی امور سے ہی دلچسپی ہے ، مگر یہ فقراء وہی غیر مقلّد قسم کے صوفی تھے جنھوں نے اپنے مشرب میں ہندو یوگا کو مسلم تصوف میں مدغم کر دیا ہوا تھا ۔ چنانچہ قلندریہ قسم کے فقراء شمالی بنگال میں خوب پنپے ۔ ضلع دیناج پور میں بالے زدگی ان غلط رو فقراء کا گڑھ تھا ۔ ان کے ایک مرشد کا نام شاہ سلطان حسنی مدیا برھانا تھا ۔ اس کی شہرت اتنی پھیلی کہ شاہزادہ شجاع نے ، جب وہ بنگال کا صوبیدار تھا ، اسے ایک سند اور خاص مراعات عطا کیں ۔ اس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ برھانا فرقے کے فقراء تعداد اور اثر و رسوخ میں بہت بڑھ گئے ۔[۳]

جب اختیارات نواب کے ہاتھوں سے نکل کر کمپنی کے قبضے میں چلے گئے اور ملک

---

(۱) اے ۔ آر ۔ ملک : بنگال میں برطانوی حکمتِ عملی اور مسلمان ، ص ۶۳ ۔

(۲) ایضاً ، ص ۶۴ ۔

(۳) جے ۔ ایم ۔ گھوش : سنیاسی اور فقیر حملہ آور ، ص ۲۰ ۔ ۲۱ ۔

میں بد نظمی پھیل گئی تو اس عبوری دور میں ان فقراء کو موقع ملا کہ وہ اپنی مالی اور دنیوی امنگوں کو پروان چڑھائیں ۔ انہیں اب ایک دلیر اور بے باک لیڈر بھی مل گیا جس کا نام شاہ مجنوں مجذوب تھا ۔ اس کے گروہ میں کئی برطرف شدہ فوجی اور بے کار دیہاتی بھی شامل ہو گئے ۔ اکثر یہ بھی ہوا کہ ہندو سنیاسی بھی اپنے مفاد کے لیے اس گروہ میں شامل ہو جاتے تھے ۔ ان فقیروں نے کئی زمینداروں کے مکانوں اور ان کی کچہریوں پر چھاپے مارے اور سب کچھ لوٹ کھسوٹ کر لے گئے ۔ ۱۷۶۳ء میں انہوں نے ڈھاکہ میں قائم شدہ انگریزی فیکٹری پر قبضہ کر لیا اور وہاں جمع شدہ سب مال اسباب لوٹ لیا ۔ مگر انگریزوں نے جلد ہی اپنی فیکٹری پھر واپس لے لی ۔ فقیروں نے باقر گنج اور رام پور بوالیا کی انگریزی فیکٹریوں پر بھی قبضہ کر لیا تھا ۔ اسی طرح انہوں نے ڈھاکہ ، میمن سنگھ اور شمالی بنگال کے کئی ضلعوں میں کئی سال تک انگریزی افواج کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور کئی دفعہ ان جھڑپوں میں کامیاب بھی رہے ۔ انہوں نے پرگنوں کے خزانوں پر بھی چھاپے مارے ، بلکہ لوگوں سے محصولات حاصل کیے ۔ انہوں نے مہاستھان میں ایک قلعہ بھی بنا لیا تھا (۱۷۷۶ء) ۔[1]

ان فقراء کی چیرہ دستیوں سے بچنے کے لیے اکثر زمیندار دریائے برہم پتر کی مشرقی اطراف کی جانب چلے گئے ۔ ۱۷۸۱ء میں شاہ مجنوں نے مادھو پور کے جنگلات میں اور جمال پور میں فقیروں کے زبردست اڈے بنا لیے ۔ اس لیے جمال پور کا نام سونیا گنج مشہور ہو گیا ۔ کمپنی کی افواج نے کئی سالوں کی لگاتار کوششوں سے ان فقیروں کو ایسے اڈوں سے خارج کیا ۔ ۱۷۸۷ء میں شاہ مجنوں کی وفات ہو گئی مگر فقیروں کے کئی اور سرداروں نے اپنی مہم جاری رکھی اور موسیٰ شاہ چراغ علی اور دیگر لیڈروں کے ماتحت کمپنی کی افواج کا کئی سالوں تک مقابلہ کرتے رہے ۔ رفتہ رفتہ ان کا زور ٹوٹنا شروع ہوا اور کچھ دیر بعد وہ تتر بتر ہو گئے ۔[2] اس کے بعد فقراء اور سنیاسیوں کی جانب سے کمپنی کی طاقت کی پھر مزاحمت نہیں ہوئی ۔

---

(۱) جے ۔ ایم ۔ گھوش : سنیاسی اور فقیر حملہ آور ، ص ۴۳ ۔ ۴۹ ، ۱۰۷ ۔ ڈسٹرکٹ گزیٹیرز
(۲) ایضاً ، ص ۱۰۴ ۔ ۱۱۰ ۔

مگر کمپنی کی اور حکمت عملیوں سے لوگوں میں بے اطمینانی بڑھتی گئی ۔ مثلاً ان کا قاعدہ تھا کہ اراضی کے مالیے کو نیلام کر دیتے تھے اور جس کی بولی اونچی ہوتی تھی اس سے ایک مقرر شدہ رقم لے کر اسے من مانا مالیہ وصول کرنے کی اجازت دے دیتے تھے ۔ ان ٹھیکہ داروں کی وجہ سے کسان لوگ بہت مصیبت اور ظلم کا شکار ہو جاتے تھے ۔ مثلاً دیوی سنگھ جو رنگ پور اور پورنیا ضلع جات کا ٹھیکے دار تھا ، مالیہ وصول کرنے میں بے دردی اور ظلم کی وجہ سے خاص طور پر بدنام تھا ۔ اس کی بے رحمی اور انسانیت سوز سختیوں کی وجہ سے ہزارہا کسان اپنے گھر بار چھوڑ کر جنگلات میں پناہ گزیں ہو گئے تھے ۔ دیناج پور اور رنگ پور کے کسان تو اتنے تنگ آئے کہ انہوں نے ۱۷۸۳ء میں کھلم کھلا بغاوت کر دی ۔ باغیوں کے سرغنہ نے نواب کا خطاب اختیار کر لیا ۔ جیا درگا نامی ایک عورت زمیندار جو کسانوں سے ہمدردی رکھتی تھی ، باغوں کے ساتھ شامل ہو کر ان کی لیڈر بن گئی ۔ کسانوں نے مالیہ دینا بند کر دیا ۔ رفتہ رفتہ بغاوت شدید رنگ اختیار کر گئی ۔ کمپنی نے ایک کثیر فوج اس کے فرو کرنے کے لیے بھیجی ۔ باغیوں نے مغل گھاٹ اور پٹ گرام کے مقاموں پر جنگ لڑی مگر کامیاب نہ ہو سکے ۔ نواب اس جنگ میں زخمی ہو گیا اور پکڑا گیا ۔ کسانوں سے مفاہمت کر لی گئی ۔ دیوی سنگھ اور اسی قماش کے اور سخت گیر ٹھیکےدار بر طرف کر دیے گئے ۔ کسان بغاوت کے پانچ سرغنوں کو دیس بدر کر دیا گیا ۔[1] ۱۷۸۳ء کی کسان بغاوت یہ بات ثابت کرتی ہے کہ عوام ظالم اہل کاروں کے خلاف متحدہ کارروائی کر سکنے کی اہلیت رکھتے تھے ۔ اس سے ان کے عزم اور استقلال کا پتا چلتا ہے ۔ مگر سیاسی قوت کے ضیاع اور معاشی ادبار کی وجہ سے بنگال کا مسلم معاشرہ بری طرح متاثر ہوا اور رفتہ رفتہ اس میں بدنظمی اور رجعت پسندی کا رجحان بڑھنے لگا ۔ مثلاً معاشرے میں توہّم پرستی بڑھ گئی اور صنم پرستانہ رسوم روزمرہ کی زندگی میں در آئیں ۔ غیر اسلامی رسمیں مثلاً مبالغہ کی حد تک پیر پرستی ، قبر پرستی ، درگاہوں پر چڑھاوے ، منتّیں ، محرّم کو تہوار بنا لینا ، ستیہ پیر

---

(۱) آر ۔ سی ۔ دت : ابتدائی برطانوی راج میں ہندوستان کی معاشی تاریخ ، ص ۶۱ ۔
کے ۔ کے ۔ دت : نواب علی وردی خاں اور اس کا عہد ۔ ص ۲۴۵ - ۲۴۶ ۔
جے ۔ اے ۔ داس : رنگپور ڈسٹرکٹ گیزیٹیرز ، ص ۳۰ اور ۱۰۵ ۔

کی پرستش اور اس طرح کی بدعات مسلم معاشرے کا جزوِ لاینفک بن گئیں ۔ تعجب یہ ہے اس قسم کی توہم پرستی برصغیر کے عامۃ المسلمین کے علاوہ اس زمانے میں مسلمانانِ عالم میں بھی عام ہو گئی ۔ اس بداعتقادی کا ردِ عمل عرب میں ایک نئی تحریک میں پیدا ہؤا ۔ یہ محمد بن عبدالوہاب نجدی (۱۷۰۳ء - ۱۷۹۲ء) کی احیائے اسلام کی تحریک تھی ۔ رفتہ رفتہ عبدالوہاب کے افکار اور خیالات مکۂ معظمہ اور مدینۂ منورہ کے زائرین اور حاجیوں کے ذریعے دنیائے اسلام میں پھیلنے لگے ۔ اسی طرح شمالی ہند میں ایک اور تجدیدی تحریک کا آغاز ہؤا ۔ اس کا نام طریقۂ محمدیہ تھا اور اس کے بانی سید احمد بریلوی (۱۷۸۶ء - ۱۸۳۱ء) تھے ۔ اس سے بہتر ایک اور تحریک تھی جو فرائضی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی ۔ یہ بنگال میں شروع ہوئی اور اس کے بانی حاجی شریعت اللہ تھے ۔ اس کا آغاز انیسویں صدی کے ربع اول میں ہؤا ۔

حاجی شریعت اللہ (۱۷۸۱ء - ۱۸۴۰ء) جنہوں نے کوئی بیس سال مکۂ معظمہ میں اسلامیات کی تعلیم میں صرف کیے تھے ، تجدید و احیا کا عزم لے کر وہاں سے واپس لوٹے ۔ جب وہ ۱۸۱۸ء میں اپنے وطن قصبہ شمالی ضلع فرید پور میں پہنچے تو انہوں نے بنگال کے مسلم معاشرے کی تطہیر کا مصمم ارادہ کر لیا ۔ ان کا مطمحِ نظر یہ تھا کہ مسلمان پھر قرآن اور حدیث کی تعلیمات کی روشنی میں اور ان کے مطابق اپنی زندگی بسر کریں ۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ مسلمانوں کو چاہیے کہ ان فرائض کی پابندی کریں جو اسلام نے ان پر عائد کیے ہیں ۔ اس لیے یہ تحریک فرائضی تحریک کہلائی ۔ تھوڑے ہی عرصے میں یہ فرید پور ، ڈھاکہ ، باقر گنج ، میمن سنگھ ، ٹپرا اور دوسرے ضلعوں میں بھی پھیل گئی ۔ جیمز وائیس کہتا ہے : ''ان کی (یعنی حاجی شریعت اللہ کی) پاکبازی اور معیاری زندگی لوگوں کے لیے مثال بن گئی اور لوگ ان کی ایسی ہی عزت کرتے تھے جیسے اپنے باپ کی جو انہیں ہر حال ، ہر وقت اور ہر موقع پر مناسب نصیحت کر سکتا ہو اور مصیبت اور صعوبت کے وقت ان کی مدد اور دلدہی کی توفیق رکھتا ہو ۔''[1]

رفتہ رفتہ خاص شریعت اللہ کی اخلاقی اور مذہبی تحریک ایک معاشی اور زراعتی

(۱) جیمز وائس : مشرق بنگال ، ص ۲۳ ۔

تحریک بن گئی ۔ ہندو زمینداروں کا قاعدہ بن گیا تھا کہ وہ اپنے مسلمان کاشتکاروں سے ناواجب محصولات (لگان وغیرہ) جبراً لیتے تھے اور انہیں مجبور کرتے تھے کہ ہندو تہواروں مثلاً درگا پوجا ، کالی پوجا وغیرہ کے منانے کے لیے چندے دیں ۔ حاجی شریعت اللہ نے اپنے مریدوں کو ہدایت کی کہ وہ یہ لگان اور چندے ہرگز نہ دیں ۔ ہندو زمینداروں نے فرائضی تحریک کو اپنے اثر و رسوخ کے بارے میں ایک زبردست مدافعانہ قوت تصور کیا اور انہوں نے فیصلہ کیا کہ اس تحریک کا سدِّ باب کیا جائے ۔ جیمز وائس کہتا ہے :
''ہندو زمیندار اس تحریک سے بہت خائف ہوئے کیونکہ اس نے مسلمان کاشتکاروں کو متحد کر کے یک جان بنا دیا تھا ۔''[۱] چنانچہ ان زمینداروں نے حاجی شریعت اللہ اور ان کے مریدوں کو ہر طرح تنگ کرنا شروع کیا ۔ نتیجۃً حاجی صاحب نے اپنے مریدوں کو ایک ڈنڈا باز جماعت کی صورت میں منظم کرنا شروع کر دیا اور انہیں لوٹنے مارنے کی تربیت دینے کے انتظام بھی کر لیے ۔

حاجی شریعت اللہ ۱۸۴۰ء میں وفات پا گئے مگر ان کے فرزند محسن الدین المعروف بہ دھو دھو میاں (۱۸۱۹ء - ۱۸۶۲ء) نے فرائضیوں کو ایک مضبوط اور منظم جماعت میں تبدیل کر دیا اور اپنی تحریک کو زراعتی اصلاح کی ایک معنی خیز قوت بنا دیا ۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ ظالم اور غاصب زمینداروں اور نیل کاشت کروانے والوں کی دراز دستیوں سے غریب کاشتکاروں کے حقوق کا تحفظ کیا جائے اور ان کی ناانصافیوں کی روک تھام کی جائے ۔ فرید پور میں فرائضی جتھوں نے زمینداروں اور نیل کے بڑے کاشتکاروں کا کامیابی سے مقابلہ کیا ۔ لوگوں نے دھودھومیاں کو مظلوم کسانوں کا نجات دہندہ قرار دیا اور اس کا نام بنگال کے گھر گھر میں ایک محبوب رہنما کی حیثیت سے لیا جانے لگا ۔ مشرق بنگال کے سینکڑوں بلکہ ہزاروں غریب کسان فرائضی جماعت میں شامل ہو گئے ۔ اس کا بڑا اچھا نتیجہ ہؤا اور ہندو زمینداروں اور نیل کے بڑے کاشتکاروں نے فرائضی کسانوں پر ظلم کرنا بند کر دیا اور ان سے ناجائز مطالبات وصول کرنے بھی منسوخ کر دیے ۔[۲]

---

(۱) جیمز وائس : مشرقی بنگال ، ص ۴۲ - ایم - اے خان : فرائضی تحریک ، ص ۲۴ - ۲۵ -
(۲) ایم - اے خان : فرائضی تحریک ، ص ۴۲ - ۴۶ -

اسی طرح ایک اور معاشرتی اور مذہبی تحریک جس میں زراعتی اصلاحات کا عنصر بھی موجود تھا ، بنگال میں نصر علی عرف تیتو میر نے شروع کی ۔ یہ چاند پور ضلع چوبیس پرگنے کے رہنے والے تھے اور سید احمد کے مرید تھے ۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو اسلام کے شعائر کے مطابق زندگی بسر کرنے کی تلقین کریں ۔ انہوں نے غیر اسلامی رسوم اور طرزِ زندگی کی سخت مذمت کی اور لوگوں کو کہا کہ وہ زمینداروں کے ناجائز مطالبات تسلیم نہ کریں ۔ یہ تحریک بھی خوب طرح منظم ہوگئی اور مسلمان ایک مضبوط رشتے میں منسلک ہو گئے ۔ مقامی ہندو زمیندار مسلمانوں کی اس جماعت بندی سے بہت گھبرائے اور انہوں نے تیتو میر کے ہمرائیوں اور پیروکاروں پر سختیاں سروع کر دیں ۔ غریب کسانوں نے قانونی چارہ جوئی کی مگر ان کی یہ کوشش بے سود ثابت ہوئی ۔ چنانچہ تیتو میر اور اس کے مریدوں نے فیصلہ کیا کہ ان زمینداروں سے مسلح ہو کر باقاعدہ جنگ آزمائی کی جائے ۔ انہوں نے نرکل باریا میں اپنا صدر مقام قائم کیا اور وہاں موٹے بانسوں کا ایک باڑہ بنا لیا ۔ اس کے ساتھ فقیر مسکین شاہ بھی سامل ہو گئے ۔ اکٹھے ہو کر انہوں نے پروا ، لا گھاٹہ اور ہندو زمینداروں کے اور مقاموں پر نومبر ۱۸۳۱ء میں حملے کیے اور امیر ہندوؤں کے گھروں کو لوٹا ۔ بلکہ انہوں نے اعلان کر دیا کہ وہ اب اس علاقے کے مالک ہیں ۔ ان کی کامیابیوں کی وجہ سے ان کی تعداد میں بہت اضافہ ہؤا اور ان کی ہمت اتنی بڑھی کہ انہوں نے ۲۴ پرگنہ اور ندیا کے ضلعوں میں اپنی حکومت قائم کر لی ۔ انہوں نے بارا ساط کے مشترکہ مجسٹریٹ کی فوج کو شکست دی اور اس جگہ کی نیل بنانے والی فیکٹریوں کو لوٹ لیا ۔ کئی فوجی دستے نرکل باریا بھیجے گئے مگر تیتو میر کے ہاتھوں انہیں بھی شکست ہوئی ۔ بالآخر ۱۹ نومبر ۱۸۳۰ء کو ایک بڑی باقاعدہ فوج نے نرکل باریا پر حملہ کر دیا ۔ تیتو میر اور اس کے ہمراہی بڑی بے جگری سے لڑے مگر تیتو میر شہید ہو گئے ، بانسوں کا بنا ہوا قلعہ نما باڑہ جلا دیا گیا اور انگریزوں نے اس طرح اس تحریک کا خاتمہ کر دیا ۔[1]

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بنگال کے مسلمانوں نے سید احمد شہید کی تحریکِ جہاد (۱۸۲۶ء) میں کافی حصہ لیا تھا ۔ سید صاحب کا مقصد یہ تھا کہ پنجاب اور

---

(۱) اے ۔ آر ۔ ملک : بنگال میں برطانوی حکمتِ عملی اور مسلمان ، ص ۸۱ - ۸۷ ۔

سرحد کے مسلمانوں کو سکھوں کے ظلم و ستم (جور و تعدّی) سے بچایا جائے اور ان علاقوں میں ایک ایسی حکومت قائم کی جائے جو اولین دور کے اسلام کی روایت (طرز) پر ہو۔ بنگال نے سکھوں کے خلاف اس جہاد کے لیے جان و مال سے بہت مدد کی۔ سید احمد شہید کی بالا کوٹ کی لڑائی میں شہادت کے بعد ان کے ہمراہیوں اور پیروکاروں میں چند سال تک بدنظمی سی رہی۔ مگر جہاد کی مہم پھر ان کے مریدین ولایت علی اور عنایت علی نے جاری کی۔ یہ دونوں پٹنہ کے رہنے والے تھے۔ اس جہاد کے لیے بنگال کے عوام رضا کار (مجاہدین) اور سرمایہ باقاعدہ فراہم کرتے اور انہیں سرحد میں رنجیت سنگھ جیسے طاقتور حکمران کے خلاف جنگ کرنے کے لیے بھیجتے۔ اگرچہ مجاہدین کو اب کوئی قابلِ قدر کامیابی نہیں ہوتی تھی مگر وہ ایک قسم کی بےقاعدہ جنگ جاری رکھتے چلے آ رہے تھے۔ ۱۸۴۹ء میں انگریزوں نے پنجاب اور سرحد کو سکھوں سے چھین لیا۔ اب مجاہدوں نے اپنی تمام کارروائیاں انگریزوں کے خلاف منتقل کر دیں۔ وہ انگریزوں کے خلاف سرحد میں کئی سال لڑتے رہے۔ یہاں انہوں نے اپنے مرکز ستھانہ اور ملکا میں بنا رکھے تھے۔ بلکہ ان کو جگہ جگہ انگریزی فوج کے خلاف بھی کامیابی ہوئی۔ بالآخر ۱۹۶۳ء میں جنرل گارواک نے ان کا صدر مقام ملکا اور اس کا قلعہ جلا دیا اور مجاہدین کو منتشر کر دیا۔[1]

انبالہ (۱۸۶۴ء)، پٹنہ (۱۸۶۸ء)، مالوا، راج محل (۱۸۷۰ء) اور کلکتہ (۱۸۷۱ء) میں جن سرکاری مقدمات کی سماعت ہوئی اُن کی کارروائیوں اور دیگر معاصرانہ شہادتوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بنگال کے مسلم عوام نے سرحد میں سکھوں اور انگریزوں کے خلاف جہاد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ ولیم ہنٹر انہی کے حوالے سے کہتا ہے: ”بنگال کے مسلمانوں کی عجیب کیفیت ہے . . . سرحد میں قائم شدہ معاندانہ جتھے باقاعدہ ہر ماہ گنگا اور برہم پتر کے دہانے کے لوگوں سے مالی اور جانی امداد طلب کرتے تھے اور وصول بھی کیا کرتے تھے۔ اور رضاکار اور مالی امداد منزل بہ منزل کوئی دو ہزار میل باغیوں کے کیمپ تک پہنچائی جاتی تھی۔“[2]

---

(۱) تاریخ تحریک آزادی، جلد دوم، ص ۱۶۱ - ۱۶۷ -
(۲) ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر: ہمارے ہندوستانی مسلمان، ص ۱ - ۲ -

معاشرتی حالات

جب تک بنگال میں کمپنی کی حکومت رہی ، یہاں کے مسلمان معاشرے کی وہی کیفیت اور وہی مزاج اور وہی انداز رہا جو نوابوں کے زمانے کی تہذیب کے مترادف تھا ۔ بلکہ انگریز منتظمین نے انتظامیہ اور محصولات کا نظام بھی وہی رکھا جو نواب مرشد قلی خاں نے رائج کیا تھا ، یہاں تک کہ کمپنی کے حکام کے درباروں میں بھی وہی آداب اور وہی شائستگی کی اقدار قائم رہیں اور یہی حال راجاؤں اور زمینداروں کی معاشرتی زندگی کا تھا ۔ دربار کی زبان بھی فارسی تھی اور کیا ہندو کیا مسلمان دونوں طبقوں میں یہ عزت کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھی ۔ عدلیہ میں کمپنی کی حکومت کے اختتام کے کئی سال بعد تک بھی وہی نظام قائم رہا ۔ اسی لیے سر جادو ناتھ سرکار کہتا ہے : ''بنگالی معاشرے کے مغربی اثرات قبول کرنے کے کوئی ایک سو سال قبل تک بنگالی معاشرہ اور انتظامیہ اسی نہج پر قائم رہا جس پر ہمارے آبا و اجداد کے زمانے میں قائم تھا اور جسے وہ سالہا سال تک برداشت کرتے رہے تھے ۔ یہ وہی نظامِ حیات تھا جو مرشد قلی خاں نے انہیں سکھایا تھا اور اگرچہ ہمارے انگریز حاکموں نے اس نظام کی بالائی منزلیں ضرور تبدیل کر دیں مگر اس کی بنیادیں اور نچلی سطحیں ویسی ہی رہیں جیسی پہلے تھیں ۔''[۲]

یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کے سیاسی زوال کے کوئی ایک سو سال بعد تک بنگال کے مسلمانوں نے نہ تو انگریزوں کی حکومت کو قبول کیا ، نہ انھوں نے بدلے ہوئے زمانے کے ساتھ مطابقت کی ۔ نہ ہی انھوں نے انگریزی تعلیم حاصل کی ، نہ مغربی علوم سیکھے اور نہ ہی مادی اور مالی لحاظ سے انھوں نے کوئی ترقی کی ۔ انھوں نے اپنے شاندار ماضی پر آنکھیں جمائے رکھیں اور دل میں یہ آرزو زندہ رکھی کہ کسی طرح اپنی گزری ہوئی سیاسی اور ثقافتی روایتوں کو پھر سے تازہ کریں ۔ فرائضی تحریک بلکہ ''طریقۂ محمدیہ'' تحریک بھی ایک طرح سے مسلم معاشرے کی تجدید اور احیاء کی کوششیں تھیں ۔ ان کا مقصد یہی تھا کہ کسی طرح مسلمان اپنی اجتماعی زندگی اور تہذیبی اقدار کو از سرِ نو قائم کریں اور اسلام کے اولین دور کی شاندار روایات کے تحت اپنی زندگی کو ترتیب دیں اور سنواریں ۔

چنانچہ نئی تحریک ''طریقۂ محمدیہ'' کے تمام علماء غیر ملکی حکومت کی شدت سے مخالفت

---

(۲) جے ۔ این ۔ سرکار (مرتبہ) : تاریخ بنگال ، جلد دوم ، مطبوعہ ڈھاکہ یونیورسٹی ۔

کرتے تھے ۔ وہ انگریز کے تسلّط کی وجہ سے ملک کو دارالحرب قرار دیتے تھے ۔ اُنہوں نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ انگریز کے خلاف جہاد کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے ، یہاں تک کہ فرائضی فرقے کے علماء نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ انگریزوں کی حکومت میں جمعے کی نماز اور عیدین بھی جائز نہیں ، اور یہ صورت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ مسلمان غیر اسلامی حکومت میں موجود ہیں ۔

ان تحریکوں کے مطابق تمام مغربی طرز کے جدید طریقے اور انداز ہائے فکر مسلمان معاشرے کے لیے ممنوع تھے ۔ اصلاح و تجدید کی کوشش میں مسلمانوں کے لیے اپنا فارسی اور عربی ادبیات اور علوم کا ورثہ ان کے مقاصد اور مطمح ہائے نظر کو پورا کرنے کے لیے کافی تھا ۔ چنانچہ وہ مغربی علوم کا دخل مسلمان معاشرے میں بالکل ناپسند کرتے اور انگریزوں کے ساتھ کسی قسم کا ثقافتی ادغام انہیں نامنظور تھا ۔ دراصل ان تحریکوں کے بانیان اور عظماء ہر اس بات کو جو ان غیر ملکی حکمرانوں سے تعلق رکھتی تھی ، شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے ۔ ماننا پڑتا ہے کہ ان کا یہ انداز تعصّب سے خالی نہیں تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اُنہوں نے غیر جانبداری سے ، یا عقل و فکر سے کام لے کر مغرب کے نئے علوم اور ان کی نئی دریافتوں کا جائزہ لینے سے انکار کر دیا ۔ چنانچہ اس دور کا بنگالی مسلمان معاشرہ ان خیالات ، تصورات اور مشاہدات سے محروم رہا جو مغرب کی ترقی کا باعث بن رہے تھے اور اس طرح مسلمان خود اپنی دنیوی اور مادی ترقی کی راہ میں حائل ہو گئے ۔

یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ بنگالی ہندوؤں کا رویہ اس کے بالکل برعکس تھا ۔ اُنہوں نے انگریز یعنی غیر ملکی حکومت کو نہ صرف جلد تسلیم ہی نہیں کر لیا بلکہ مغربی تعلیم کو خوش آمدید بھی کہا ۔ اُنہوں نے جلد اپنے تعلیمی ادارے قائم کر لیے اور اُنیسویں صدی کے شروع سے مغربی علوم سے فیض یاب ہونے لگ گئے ۔ بلکہ اُنہوں نے اپنے معاشرے کی اصلاح کے لیے ایک تجدیدی تحریک بھی شروع کر دی ۔ راجا رام موہن رائے نے ایک اصلاحی سوسائٹی قائم کی جس کا نام اُنہوں نے برہمو سماج رکھا ۔ فرائضی تحریک کی طرح برہمو سماج بھی ایک اصلاحی اور تجدیدی تحریک تھی اور ان کی ہدایت کا منبع ہندوؤں کے اپنے وید تھے ۔ مگر راجا رام موہن رائے نے تعقّل کو اس اصلاحی تحریک کی اساس بنایا

اور اس میں مغربی افکار کو شامل کرکے اسے تقویت بخشی ۔ ادھر فرائضی تحریک مغربیت کے خلاف ایک شدید ردِ عمل کے طور پر ظہور میں آئی تھی ۔ اگرچہ اس نے مسلم معاشرے کی اصلاح کی مگر مسلمانوں کو نئی تعلیم اور مادی ترقی کے لئے ذرائع حاصل کرنے سے بھی باز رکھا ۔ اس کے برعکس برہمو سماج نے ہندوؤں کے لیے نئی تعلیم اور مغربی طریقہ ہائے کار کو اپنانے اور اپنی دنیوی ترقی کے امکانات بڑھانے کے مواقع پیدا کیے ۔ سب سے پہلا کام رام موہن رائے نے یہ کیا کہ چند مخیر ہندوؤں اور انگریزوں کی مدد سے کلکتے میں ہندو کالج قائم کر دیا (۱۸۱۷ء) ۔ بلکہ انہوں نے کچھ اور اسی قسم کے تعلیمی اداروں کے بنانے میں شرکت کی ۔ راجا صاحب کی ان تعلیمی اور تہذیبی مساعی کی وجہ سے بنگالی ہندو معاشرے کی بہت ہمت افزائی ہوئی اور ان کی مالی حالت میں ترقی اُن ہی کے باعث ہوئی ۔ بلکہ انیسویں صدی کے نصف اول میں ہندوؤں نے جو سیاسی اور معاشی فائدے اٹھائے اور معاشرے میں جو مقام حاصل کیا وہ دراصل انہی کوششوں کا ثمر تھا ۔

ہندوؤں کے برعکس بنگال کے مسلمان تعلیم میں کئی قدم پیچھے ہٹ گئے ۔ انہوں نے انگریزی تعلیم حاصل کرنے سے انکار کر دیا ۔ چنانچہ ان کا اپنا طریقۂ تعلیم بھی جو فارسی اور عربی نصابوں پر مبنی تھا متواتر زوال پذیر ہوتا گیا ۔ مسلمانوں کے مدارس اور فارسی اور عربی تعلیم کے دوسرے ادارے ان وظائف اور جاگیروں کی سہارے چل رہے تھے جو مسلمان حکمرانوں کا عطیہ تھے ۔ جب کمپنی نے ان سے معافی کی اراضی واپس لے لی ، تو یہ ادارے مالی مدد سے محروم ہو گئے اور پھر بند ہونا شروع ہوگئے ۔ مسلمان معاشرہ بھی مالی لحاظ سے اتنا دولت مند نہیں رہا تھا کہ ان اداروں کی بقا کا بندوبست کر سکتا ۔ چند ایک قدیم مدارس ایسے تھے جو کسی نہ کسی طرح اپنا کام چلاتے رہے مگر ان کی مالی حالت بھی مخدوش تھی ۔ چونکہ اب اعلٰی اور تجربہ کار یا پختہ نظر مدرسوں کی کمی ہونا شروع ہوگئی تھی اس لیے تعلیم کا معیار گرنے لگا ۔ لے دے کے کلکتہ مدرسہ ایک ایسا ادارہ تھا جس میں عربی اور فارسی نصاب پر مبنی تعلیم دی جاتی تھی ۔ یہ مدرسہ کمپنی کی طرف سے وارن ہیسٹنگز نے ۱۷۸۲ء میں قائم کیا تھا ۔

ظاہر ہے بنگالی مسلمان تعلیم میں بہت پیچھے رہ گئے تھے اور بنگالی ادب کی تخلیق و تصنیف کے میدان میں بھی ہندو ان سے آگے بڑھ گئے ۔ لیکن مسلمانوں کے عہدِ سلطنت و حکومت میں مسلمانوں نے بنگالی زبان و ادب کی ترقی کے سلسلے میں بہت کام کیا تھا مگر کمپنی کے دور میں وہ کوئی معنی خیز تصنیف زیرِ تحریر نہ لا سکے ۔ انیسویں صدی کے آغاز ہی سے فورٹ ولیم کالج سے متعلق پنڈت ولیم کیری کی شراکت کے ساتھ بنگالی ادب میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہو رہا تھا اور وہ تھا بنگالی نثری ادب ۔ انہوں نے نثر میں بہت سی کتابیں لکھ ڈالیں ۔ انہی ایام میں بنگالی نثر کے میدان میں جرائد اور روزنامے نکلنے شروع ہوئے ۔ عیسائی مبلغوں ، راجا رام موہن رائے اور کئی اور تعلیم یافتہ ہندوؤں نے اس ضمن میں بہت کام کیا ۔ یہ درست ہے کہ جو بنگالی نثر پنڈتوں نے تحریر کی اس میں سنسکرت کے الفاظ کی بھرمار تھی ۔ یہ روایت کچھ دیر یونہی جاری رہی ۔ بعد میں ایشور چندر وریا ساگر نے اور کئی اور پنڈتوں نے اس رجحان میں اعتدال پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ یہ نثری ادب ہندو تہذیب کی آئینہ داری کرتا تھا ۔

اس دور میں مسلمانوں نے بنگالی شاعری کی تخلیق میں حصہ ضرور لیا مگر وہ نثر کی طرف متوجہ نہیں ہوئے ۔ تاہم تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مستقبل کا اسلامی بنگالی نثری ادب ایک طرح سے مقامی بنگالی بولیوں اور عوام کی زبان کے ذریعے متشکل ہو رہا تھا ۔ مسلمانوں کے اس نثری ادب نے ہندوؤں کی سنسکرت آمیز نثر سے علیحدہ روش اختیار کی ۔ اس کی اساس عوام کا سادہ مقامی روزمرہ تھا ۔ اس بولی کو عوامی زبان ہی کہا جا سکتا ہے ۔ یہ مسلمانوں کی بول چال کی وہ زبان تھی جس میں عربی اور فارسی کے وہ الفاظ شامل تھے جسے عوام کسی نہ کسی شکل میں استعمال کرتے تھے ۔ اس بولی کے متعلق ولیم ہنٹر لکھتا ہے : ''آج کل دہالہ کے باشندے زیادہ تر مسلمان ہی ہیں ۔ اسلام نے جنوبی بنگال میں ایسا گھر بنا لیا تھا کہ جہاں ایک نرالے مذہبی ادب کی بنا پڑی جو عوام کی بول چال میں لکھا گیا تھا ۔ یہ بولی شمالی ہند کی اردو سے مختلف تھی ، جس طرح اردو ہرات کی فارسی سے مختلف ہے[1] ۔ اس بولی کو دو بھاشی بنگلہ (دو زبانوں کے اختلاط سے

---

(۱) ڈبلیو ۔ ڈبلیو ۔ ہنٹر ؛ ہمارے ہندوستانی مسلمان ، ص ۱۳۶ ۔

بنی ہوئی زبان) کہتے تھے ۔ یہ ان مسلمانوں کی بولی بن گئی جو انیسویں صدی کی فرائضی اور جہاد کی تحریکوں سے متاثر ہوئے تھے ۔ کئی مسلم شعراء نے دوبھاشی بنگلہ میں مذہبی کتابیں تحریر کیں ۔ ان تصانیف کو دوبھاشی پوتھی کہا جاتا ہے ، اور یہ بنگلہ نثری ادب میں مسلمانوں کی ادبی روایت کی پیش رو تصور کی جاتی ہیں ۔"

☆ ☆ ☆

گیارھواں باب

ادب — عام خصوصیات

(۱۷۵۷ء - ۱۸۵۷ء)

انگریزوں کی آمد

یورپ سے ہندوستان آنے کے لیے راستہ دریافت ہونے کے بعد پرتگیز ، ولندیزی ، فرانسیسی اور انگریز ایک ایک کر کے تجارت کی غرض سے یہاں آنا شروع ہو گئے ۔ ان کے آنے سے ہندوستان میں اور خصوصاً بنگال کی زندگی کے مختلف شعبوں میں تبدیلیاں رونما ہونے لگیں ۔ اگرچہ یہ لوگ یہاں تجارت کی غرض سے آئے تھے لیکن ان کا دائرۂ کار تجارت تک محدود نہ رہا ۔ انہوں نے گرجا گھر تعمیر کر کے عیسائیت کی اشاعت بھی شروع کر دی ۔ کچھ علاقوں پر انہوں نے زبردستی قبضہ کر لیا ۔ ذاتی مفاد کی خاطر آپس ہی میں مسلسل لڑائیاں بھی لڑتے رہے اور یوں اٹھارھویں صدی کا نصف حصہ لڑائیوں اور تصادم میں کٹ گیا ۔ پھر ۱۷۵۷ء میں جنگِ پلاسی ہوئی جس میں انگریز فاتح ہوئے ۔ بنگال پر ان کا قبضہ ہو گیا ۔ مسلمان شکست کھا کر ایسے پسپا ہوئے کہ ان کی یہ پسپائی مدتوں ان کو آگے بڑھنے سے روکے رہی ۔ عرصے تک ان کی سمجھ میں نہ آیا کہ آخر ان کو کرنا کیا ہے ۔ وہ اپنے ہی ملک میں غلام بن گئے تھے ۔ ہندو خوش تھے کہ چلو اچھا ہؤا ، مسلمانوں کی حکمرانی گئی ۔ انگریزوں نے ہندوؤں کے ساتھ گٹھ جوڑ کیا ۔ ہندو بھی ان کے ساتھ تعاون کرنے لگے ۔ مسلمان شکست کھانے کے باوجود انگریزوں سے تعاون نہ کرنے کی قسم کھا چکے تھے کیونکہ ان کو اب بھی اپنی عزت عزیز تھی ۔ ''ہندو جوق در جوق انگریزوں کے پیچھے ہو لیے ۔ زمینداروں نے انگریزوں کا ایجنٹ بن کر کام کرنا شروع کر دیا ۔ اس میدان میں ہندو ہی نہیں میر جعفر بھی شریک تھے جن کی سمجھ میں نہ آیا کہ ان کے سر پر دکھوں اور صعوبتوں کے بادل تیزی سے چھا رہے

ہیں ۔" (بانگلا ساہتیر پریکرما ، از بھولا ناتھ گھوش ، ص ۲۰۰) ۔

مسلمان عوام

مسلمانوں کی اکثریت کسان تھی ۔ زمین پر سے ان کا حق چھن چکا تھا ۔ تین تین سال بعد زمین نیلام کر دی جاتی تھی ۔ ظلم و ستم کا یہ عالم تھا کہ کاشتکار کھیتی باڑی کرنے سے انکار کر رہے تھے ۔ ہندو گماشتہ اور ساہوکار مختلف حالوں اور حیلوں سے زمین پر قبضہ کرتے گئے ۔ وہ راتوں رات زمیندار بننا چاہتے تھے ۔ لارڈ منٹو نے ۱۸۱۰ء میں ان حالات کی تصویر اس طرح کھینچی ہے : "اعلیٰ برطانوی حکام کی موجودگی میں انتہائی غیر منظم اور پُر انتشار معاشرہ جنم لے رہا ہے ۔ ہماری نظروں کے سامنے لوگ تباہ و برباد ہو رہے ہیں ۔ نہتے عوام کو ظلم و ستم کا نشانہ بنایا جا رہا ہے" ۔ لیکن بنگالی ہندو نقاد شو کمار سین انتقالِ اقتدار کو اچھا مہورت گردانتے ہوئے لکھتے ہیں : "۱۷۵۷ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے بنگالہ کی دیوانی اپنے ہاتھ میں لے لی اور اس طرح بنگال میں بلکہ پورے ہندوستان میں نیا دور جنم لینے لگا ۔ کچھ دن بعد ہی بنگال میں نثر لکھنے کی ابتدا ہو چکی تھی ۔ اس میں صرف عیسائی مشنریوں کی کوششوں کو دخل نہ تھا ، برہمن پنڈتوں کی کوششیں بھی شامل تھیں" ۔ (بنگال ساہیتر کتھا ، صفحہ ۱۳۳) ایک اور ہندو بنگالی نقاد دینیش چندر فرماتے ہیں : "انگریزوں کی آمد کے ساتھ ساتھ سماجی ، سیاسی اور معاشرتی زندگی میں نئی لہر دوڑ گئی ۔ قوم نے نئی امیدوں اور آرزوؤں کے ساتھ اس نئے نظام کا استقبال کیا" ۔ (بنگو بھاشا و ساہتیہ ، صفحہ ۶۷) لیکن ڈاکٹر سوشیل کمار دت نے اصل حقائق کا انکشاف کرتے ہوئے کہا : "ان بدلتے ہوئے سیاسی ، سماجی اور معاشرتی حالات کے تحت کوئی ادب پھل پھول نہیں سکتا . . . اٹھارھویں صدی سے لے کر انیسویں صدی کے وسط تک ہمارے سامنے جو تحریریں آئیں وہ طلباء کے لیے دلچسپ ہوں تو ہوں لیکن کوئی ایسی چیز نہیں لکھی گئی جسے ہم شاہکار کہہ سکیں ۔"[1]

بلاشبہ انگریزوں کی آمد کے بعد سے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے ۔ لیکن یہ نیا

---

(۱) ایس ۔ کے ۔ دت :

History of Bengali Literature in the Nineteenth Century

دور کیسے شروع ہؤا اس پر تفصیلی بحث ضروری ہے ، کیونکہ اس کے بغیر موضوع کی وضاحت نہیں ہو سکتی ۔ انگریزوں کے قیامِ حکومت کے نتیجے میں مسلمان صرف اقتدار سے محروم نہیں ہوئے بلکہ پورے ملک کے سماجی ، اقتصادی اور اخلاقی حالات میں انقلاب انگیز تغیر نظر آیا ۔ یہ درست ہے کہ ساری تبدیلیاں ایک ہی دن میں رونما نہیں ہوئیں مگر جنگِ پلاسی کے وقت ہی سے وہ نظر آنے لگی تھیں ۔ مشہور برطانوی مؤرخ ہنٹر نے ان حالات کی تصویر اس طرح کھینچی ہے : ''ایک سو ستر سال پہلے بنگال کے اچھے اور کھاتے پیتے گھرانے میں پیدا ہونے والے مسلمانوں کے لیے محتاج و قلاش ہونا ناممکن سی بات تھی اور اب ان کے پاس سیم و زر کا ہونا تقریباً ناممکن ہے ۔''[1]

ہندوؤں کی معاشی ترقی کے اسباب

لیکن کلکتے کے گماشتے اور تعلقہ دار جو دوامی بندوبست کی وجہ سے زمینداروں کے طبقے میں آ گئے تھے ، راتوں رات امیر بن گئے ۔ زمینداری ان کے ہاتھوں میں آ گئی ، ہندوستان کے دارالحکومت کلکتے میں ان کو نئی نئی سہولتیں ملنے لگیں ۔ انگریزی تعلیم سے انہوں نے ہی پہلے استفادہ کیا اور مسلمان اس سے بدستور نفرت کرتے رہے ۔ کیوں کہ ہنٹر کے بقول ''ہمارا نظامِ تعلیم جس نے ہندوؤں کو صدیوں کے خواب سے بیدار کیا اور ان کے سست و کاہل اور مجہول عوام کے اندر تحریک پیدا کی ، وہ مسلمانوں کی روایت کے منافی ، ضرورتوں کے لیے ناموزوں اور مذہب کے لیے زہر آ گیں ہے ۔ مسلمانوں کے نظامِ حکومت میں ہندوؤں نے اسی طرح اپنی قسمت سے سمجھوتا کر لیا تھا جس طرح آج انہوں نے ہمیں قبول کیا ہے ۔ آج ترقی کا انحصار نئی تعلیم پر ہے اور اس لیے وہ انگریزی پڑھ رہے ہیں ۔ پہلے ترقی کا انحصار فارسی تعلیم پر تھا اس لیے وہ فارسی پڑھتے تھے ۔''[2]

مسلم معاشرے کی تباہی

اگر ہنٹر کی محققانہ نظر کی روشنی میں مسلم معاشرے کی بربادی کا تجزیہ کیا جائے

---

(۱) ڈبلیو ۔ ڈبلیو ۔ ہنٹر : ہمارے انڈین مسلمان (انگریزی) ، ص ۲۵۰ ۔

(۲) ایضاً ، ص ۱۶۹ ۔

تو یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ انگریزوں کی حکومت سے مسلمانوں کو جس حد تک نقصان پہنچا اسی حد تک ہندو سماج کو فائدے پہنچے - لیکن ہنٹر نے یہ نہیں بتایا کہ 'گوڑ' میں جو بنگلا بولی جاتی تھی ، اس میں انگریزوں کے آنے کے بعد سے کیا تبدیلیاں رونما ہوئیں - بلاشبہ 'گوڑ' میں بولی جانے والی بنگلا کے خلاف ہندو برہمنوں نے خوب شور مچایا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۸۰۰ء میں جب فورٹ ولیم کالج کی بنیاد پڑی تو سنسکرت آمیز بنگلا یعنی سادھو بھاسا کا آغاز ہوا - اس کالج کے قیام کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ وہ انگریز جو حکومت کے نظم و نسق اور انتظام و انصرام کے سلسلے میں بنگال آتے تھے ان کو بنگلا کی بنیادی تعلیم دی جا سکے - اس کالج کے شعبۂ بنگلا کے منتظم سری رام پور کے پادری ولیم کیری تھے - ان کے ماتحت مندرجہ ذیل پنڈتوں کا تقرر عمل میں آیا : مرتنو نجوانے ، ودیا انکار ، رام ناتھ ، شری پتی مکرجی ، آنند چندر ، کاشی ناتھ ، پدمالوچن ، چوڑا منی اور رام رام بوس - ان ہی پنڈتوں کی مساعی سے سنسکرت آمیز بنگلا زبان میں تعلیم دی جانے لگی - 'گوڑ' میں بولی جانے والی بنگلا اور اس سنسکرت آمیز زبان میں زمین و آسمان کا فرق تھا - چنانچہ عرصۂ دراز تک بنگالی مسلمان اس بنگلا کی طرف مائل نہیں ہوئے - وہ گوڑ کی بنگلا ہی میں پوتھیاں لکھتے رہے - لیکن یہ پوتھیاں اسکولوں اور کالجوں میں اپنی جگہ نہ بنا سکیں - اور ادھر سادھو بھاشا اسکولوں اور کالجوں کی تسلیم شدہ زبان بن گئی - غرض کہ انگریزوں کی عملداری کے ساتھ ساتھ جہاں مسلمان اپنا سب کچھ کھو چکے تھے ، وہاں ان کی زبان بھی قابلِ اعتنا نہ سمجھی گئی -

انگریزوں کی ملک گیری

انگریزوں کی آمد کا جو نتیجہ نکلنا تھا وہ یہیں ختم نہیں ہوا - انگریز یہاں خاموش تماشائی کی حیثیت سے نہیں آئے تھے - وہ آئے تھے تجارت کرنے اور اپنے ملک کی پیداوار سے یہاں کی منڈیوں کو بھرنے - اتفاق کی بات ہے کہ یہاں انہیں ایسے حالات ملے کہ ان کو ملک گیری کے مواقع ملنا شروع ہو گئے - اس سے ان کی جوع الارض جاگ اٹھی - ادھر اٹھارھویں صدی عیسوی ہی میں انگلستان صنعتی انقلاب سے دو چار ہوا تھا - گھریلو صنعتوں کی جگہ مشینی مصنوعات نے لے لی - وہاں بھاری مقدار میں جو مال تیار ہونے لگا تھا اس کو کھپانے کے لیے بڑی بڑی منڈیوں کی ضرورت محسوس ہونے لگی - اٹھارھویں

صدی کے اواخر تک ہندوستان کے کئی علاقے اور خصوصاً بنگال اس کے قبضے میں آ گئے تھے ۔ یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ اپنے ملک کے تیار کردہ سوتی کپڑے کی کھپت بنگال میں اور دیگر مقبوضہ علاقوں میں بڑھانے کے لیے انہوں نے بنگال کی دیسی صنعت کو دبانا شروع کیا حتی کہ کسی نہ کسی بہانے سے بنگال کے کئی کاریگروں کی انگلیاں کاٹی گئیں تا کہ وہ ململ تیار نہ کر سکیں جس کی مالک دور دراز ملکوں تک تھی ۔ اور جب انگلستان کے مال سے بنگال کی منڈیاں بھر گئیں تو لاکھوں جولاہے ، کمہار اور سنار اپنی روزی سے ہاتھ دھو بیٹھے ۔ چنانچہ گھریلو صنعتیں ایک ایک کر کے مٹتی گئیں ۔ روزگار کے دروازے جب بند ہو گئے تو لوگوں نے زراعت کے پیشے کو اپنا لیا ۔ لیکن اس پیشے میں اتنے سارے لوگوں کی کھپت کیسے ہوتی ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ افلاس کا دیوتا منہ پھاڑے ان کی طرف بڑھنے لگا ۔ مسلمان افلاس کا شکار زیادہ ہوئے اور ہندو کم ۔ اسی افلاس کا نتیجہ تھا کہ مسلمان زندگی کے تمام ترقیاتی شعبوں میں پیچھے رہ گئے ۔ ان کی بدقسمتی کی داستان یہیں ختم نہیں ہوتی ۔ دفتروں سے فارسی زبان مٹنی شروع ہوئی اور مسلمان بے روزگار ہوتے گئے ۔ ایک مصنّف لکھتا ہے : ''انگریزوں کی آمد کے بعد سے بنگال کی اقتصادی ، سیاسی اور سماجی زندگی ایک دم سے منتشر ہو کر رہ گئی ۔ چھوٹے چھوٹے کاروباریوں ، دستکاروں اور کاشت کاروں پر سب سے پہلے مظالم توڑے گئے ۔ جو اس نئے نظام سے خوش نہ تھے ، وہ آپس ہی میں لڑتے لڑتے پس منظر میں چلے گئے اور جن کو جنگِ پلاسی سے کسی فائدے کی اُمید تھی ان کو بھی ذلت و خواری نصیب ہوئی ۔'' (بانگلا ساہتیر پریکرما ، از بھولا ناتھ ، صفحہ ۲۵۴) ۔

بنگالی سماج میں انقلاب

پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ انگریزی عملداری کے بعد بنگالی سماج کی قدیم بنیادیں ایک دم سے کمزور ہو گئیں ۔ مسلمانوں کے پاس جو کچھ تھا ، وہ اس سے محروم کر دیے گئے ۔ بادشاہت گئی ، تجارت گئی ، زمینیں ہاتھ سے نکل گئیں ، عزت و وقار خاک میں مل گیا ۔ ان کی زبان پر بھی حملے ہوئے ۔ فارسی کا وقار مٹنے لگا ۔ دو بھاشی بنگلا کی جگہ سادھو بھاشا کو اعلیٰ مقام دیا گیا ۔ ۱۷۹۳ء میں دوامی بندوبست نے رہی سہی کمی بھی پوری کر دی ۔ ہندو بڑے بڑے زمیندار بن گئے ۔ مسلمانوں کے ہاتھوں میں

کشکول دے دیا گیا ۔ غربت پھیلتی گئی ، جہالت عام ہو گئی ۔ معاشرہ تباہ و برباد ہو گیا ۔ اس کا ردِ عمل ضروری تھا اس لیے مسلمانوں نے ہر ممکن طریقے سے احتجاج کیا اور جیسا کہ دسویں باب میں بیان کیا جا چکا ہے ، انگریزوں کی حکمتِ عملی اور ہندو زمینداروں کی جبر و تعدّی کے خلاف مسلمانوں نے اجتماعی اور انفرادی طور پر مدافعت کی اور اس مدافعت کی کہانی اٹھارھویں صدی کے آخری عشرے تک جاری رہی ۔

فورٹ ولیم کالج اور بنگالی نثر کی ابتدا

۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج کے قیام کے ساتھ ساتھ بنگلا نثر نویسی کی ابتدا ہوئی ۔ سری رام پور کے عیسائی مشنری کیری اور مارش مین وغیرہ کے زیرِ انتظام بنگلا زبان میں مضامین لکھنے کا رواج چل پڑا ۔ انگریزوں کے لیے بنگلا میں جو نثری ادب تیار ہؤا اس کی قدر و قیمت آج بھی برقرار ہے ۔ کیری کی تحریر کی ہوئی کتاب 'کتھوپ کتھن' (بات چیت) ان ہی دنوں طبع ہوئی ۔ اسی سال یعنی ۱۸۰۰ء ہی میں رام رام بوس نے 'پرتا پادتہ چرت' لکھی ۔ انہوں نے انجیل کے بنگلا ترجمے میں عیسائی مشنریوں کا ہاتھ بھی بٹایا ۔ رام رام بوس کی ایک اور کتاب کا نام ہے 'لی پی مالا' (۱۸۰۲ء) ۔ گوپال شرما کی 'ہیتو پادیش' کا ترجمہ ۱۸۰۱ء میں شائع ہؤا ۔ ۱۸۰۵ء میں چنڈی چرن منشی کی 'طوطار اتی ہاش' (طوطا کہانی) اشاعت پذیر ہوئی ۔ مرتو نجوائے ودیا النکار کی کتاب 'بوتریش سنگھاشن' (سنگھاسن بتیسی) ۱۸۰۵ء میں طبع ہوئی ۔ اس عہد میں تراجم کا کام زیادہ ہؤا ، طبع زاد کتابیں کم لکھی گئیں مگر ہندو بنگالی نثر نگاری کی طرف تیزی سے مائل ہوئے ۔ ان میں راجہ رام موہن رائے ، راجہ رادھا کانت دیو اور راجہ کالی کرشن کے نام قابلِ ذکر ہیں ۔

راجہ رام موہن رائے

انیسویں صدی کے اول حصے میں راجہ رام موہن رائے کی پیدائش ہندو تاریخ کا ایک اہم واقعہ ہے ۔ انہوں نے ہندوؤں کی سماجی ، مذہبی اور معاشرتی خرابیوں اور برائیوں کی بیخ کنی میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا ۔ دو اہم باتوں کی طرف انہوں نے ہندوؤں کی توجہ خاص طور پر مبذول کرائی — اول انہوں نے انگریزی تہذیب اپنانے کی ترغیب دلائی

اور دوئم ان کی قومی کمزوریوں کی طرف اشارہ کیا ۔ ساتھ ہی ساتھ ان کی سماجی کمزوریوں اور خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش بھی کی ۔ سب سے زیادہ اہمیت انہوں نے تعلیم کو دی ۔ وہ مغربی اقوام کی تاریخ سے آگاہ تھے اور اسی لیے انہوں نے محسوس کر لیا تھا کہ اب ہندوؤں کی ترقی کا انحصار تعلیم پر ہے ۔ انہوں نے اپنے مضامین اور تصانیف کے ذریعے ہندو قوم کے اندر بیداری کی لہر دوڑا دی ۔ در اصل ان کی جد و جہد ہندو قوم کے لیے تھی اور اسی لیے انہوں نے دوامی بندوبست کے فوائد گنائے ۔ ابھی مسلمان زمانے کی تیز رفتاری سے پوری طرح آگاہ نہیں تھے اور مغربی تعلیم اور افکار سے متمتع ہونے کا خیال بھی ان کے دل و دماغ میں نہیں آیا تھا ۔ اور یہ بنگال ہی کی بات نہ تھی برصغیر کے باقی علاقوں میں ابھی یہ محسوس نہیں کیا جا رہا تھا کہ انگریز اپنا اثر ثقافتی میدان میں کس قدر بڑھا رہے ہیں ۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ ابھی اودھ میں مسلمان حکومت قائم تھی اور دکن میں حیدر آباد کی ریاست کی صورت میں ایک اور اسلامی تمدن کا مرکز باقی تھا ۔ پنجاب اور سرحد اگرچہ سکھوں کے زیر حکومت تھا ، مگر یہاں کی سرکاری زبان فارسی تھی اس لیے انگریزی تعلیم کا چرچا بنگال میں زیادہ تھا اور اس سے فقط ہندو فائدہ اٹھا رہے تھے ۔

ینگ بنگال ایسوسی ایشن

ہندو بنگالیوں میں انگریزی تہذیب کی ہوا ایسی چلی کہ انیسویں صدی کے وسط میں 'ینگ بنگال ایسوسی ایشن' کا قیام عمل میں آیا جس کا مقصد ہی انگریزی تہذیب کا پرچار تھا ۔ ہندو بنگالیوں میں ایک طبقہ تو ایسا بھی پیدا ہو گیا تھا جس نے انگریزوں کی پوری پوری نقالی کی ۔ کھانا پینا ، اٹھنا بیٹھنا ، چال ڈھال غرض کہ ہر زاویے سے اس طبقے کے لوگ مغرب پرست بن گئے ۔ انگریزوں سے تعاون اور انگریزی تعلیم حاصل کرنے سے یہ بھی ہؤا کہ انہیں اعلیٰ درجے کی ملازمتیں ملنے لگیں ۔ نتیجہ یہ ہؤا کہ فکر و نظر میں تبدیلی رونما ہوئی اور اس کا اثر لازماً تحریروں پر بھی پڑا ۔ ان نئی تحریروں کا یہ اثر ہؤا کہ سماجی اور تہذیبی اقدار میں بھی انقلاب آنے لگا ۔ ادب محض کہانیوں تک محدود نہ رہا ۔ نظروں کے سامنے مختلف موضوعات آ گئے مثلاً اخلاقیات ، تنقید ، مضامین ، ڈرامے ، صحافت ، انشا پردازی ، ناول ، جدید شاعری وغیرہ ۔ اس عہد میں بہت سے ڈرامے

بھی لکھے گئے ، نظمیں کہی گئیں ۔ ادب کے ذریعے غلامی کے خلاف احتجاج اور دیگر احساسات کی ترجمانی کی جانے لگی ۔ سماجی ، اقتصادی اور قومی مسائل یکے بعد دیگرے سامنے لائے گئے ۔

انگریزی تعلیم کے اثرات

۱۸۵۷ء میں برصغیر میں تین یونیورسٹیاں قائم ہوئیں ۔ ایک کلکتے میں ، ایک بمبئی میں اور تیسری مدراس میں ۔ اس سے پہلے سکول اور کالج قائم ہو چکے تھے ۔ ۱۸۳۷ء سے فارسی سرکاری اور دفتری زبان نہ رہی تھی اور ذریعۂ تعلیم انگریزی کو قرار دے دیا گیا تھا ۔ انگریزی تعلیم کے حصول کے لیے ہندوؤں کی پیش قدمی برابر جاری تھی ۔ مسلمانوں کے دلوں میں اب بھی انگریزوں اور انگریزی کے خلاف نفرت کا جذبہ موجود تھا ۔ انگریزوں کی آمد کے ساتھ ساتھ مغرب سے جدید ادب کا جو دھارا پھوٹا تھا اس سے ہندو دانشور فیض یاب ہوتے رہے ۔ انگریزی اور فرانسیسی ادب کی شاہکار چیزیں بنگلا میں منتقل ہونے لگیں ۔ ہندو ادیبوں نے اسی جدید ادب کی روشنی میں اپنا زاویۂ نگاہ بدلا ۔ ان کے فکر و خیال میں ایک نئی دنیا جنم لینے لگی ۔ لیکن مسلمان ہر ممکن طریقے سے اس کی مخالفت کرتے رہے ۔ ایک طرح سے ان کا نقطۂ نظر غلط بھی نہیں تھا ۔ وہ دیکھتے تھے کہ ادب کے ساتھ فکر اور فکر کے ساتھ تہذیب اور اخلاق اقدار بدلنے لگتی ہیں ۔ انہیں ڈر تھا کہ سیاست کے میدان میں تو مسلمان پہلے ہی زک اٹھا چکے ہیں ، اب تہذیب کی دنیا اور پھر مذہب و اخلاق کے میدان میں بھی وہ ایسی شکست کھائیں گے جس کی وجہ سے ان کا رشتہ اپنے ماضی سے بالکل کٹ جائے گا ۔

بنگلا ادب کا آغاز

انیسویں صدی کے آغاز ہی میں ، جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے ، بنگلا نثری ادب کا آغاز ہوا تھا اور جب بنگلا میں اخبارات کا اجراء ہوا تو نثر نے جلدی جلدی ترقی کے مدارج طے کرنا شروع کیے ۔ سری رام پور کے مشنری اور خصوصاً ولیم کیری کی کوششوں سے بنگلا میں اخبارات شائع ہوئے ۔ ۱۸۱۸ء میں 'دگ درشن' اور سماچار درپن' کا اجراء عمل میں آیا ۔ اول الذکر ماہنامہ تھا اور آخر الذکر ہفتہ وار ۔ تقریباً اسی زمانے میں گنگا کشور

بھٹا چاریہ نے 'بنگال گزٹ' شائع کیا ۔ غالباً بنگلا میں یہی پہلا روزانہ اخبار تھا ۔ اخبارات کے اجراء کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ لوگ اپنے من کی بات کھل کر اور کھول کر بیان کرنے لگے ۔ دیس بدیس کی خبریں معلوم ہونے لگیں ۔ اخبارات کے اجرا سے پہلے جو نثر لکھی جاتی تھی اس کی زبان ثقیل اور دشوار ہوتی تھی لیکن اخبارات کے اجرا کے بعد بنگلا نثر میں سادگی کی طرف توجہ دی جانے لگی ۔ رام موہن رائے نے چند کتابوں کے علاوہ زیادہ تر مقالے اور مضامین اخباروں ہی میں لکھے ہیں ۔ ابھی اخبارات کے اجراء کو دو تین سال ہی ہوئے تھے کہ ان کی تعداد میں حیرت انگیز اضافہ ہوتا گیا ۔ ۱۸۲۱ء میں 'سنگباد کمودی' اور ۱۸۲۲ء میں 'سماچار چندریکا' شائع ہوئے ۔ راجہ رام موہن رائے کا رابطہ 'سنگبا۔ کمودی' سے بہت ہی قریبی تھا اور 'سماچار چندریکا' میں قدامت پرستوں کے جذبات کی ترجمانی ہوتی تھی ۔ اس کے مدیر بھوانی چرن بینرجی تھے ۔ ان اخباروں کے علاوہ بنگودوت اور پھر ۱۸۳۱ء میں ایشور چندر گپتا کی زیر ادارت 'سنگباد پربھاکر' شائع ہوئے ۔ اس اخبار میں بہت سے ادیبوں کے مضامین شائع ہوتے تھے ۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ ان میں قدیم اور جدید دونوں رجحانات رکھنے والے ادیبوں کی چیزیں چھپتی تھیں ۔

نیا نثری ادب

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ انیسویں صدی بنگلا ادب کے لیے اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس عہد میں نثری ادب کی ابتدا ہوئی اور مغربی اثرات بنگلا ادیبوں کے اذہان و خیالات پر مرتسم ہوئے ۔ اس کے مقابلے میں اٹھارھویں صدی کا ادب شعری تخلیقات سے بھرا ہؤا ہے ۔ نثر میں کچھ نہیں لکھا گیا تھا ۔ اٹھارھویں صدی میں ہمارے شعراء یا تو دربار سے وابستہ رہے یا امراء ان کی سرپرستی کرتے تھے ۔ ان کے خیالات میں ایسی وسعت پیدا نہیں ہوئی تھی جیسی انیسویں صدی کے ادیبوں میں نظر آتی ہے ۔ لیکن انیسویں صدی کے یہ ادیب جو افسانوں ، ڈراموں اور ناولوں کے میدان میں آگے آ رہے تھے ہندو ہی تھے ۔ مغرب کی ادبی تخلیقات سے ان کا متاثر ہونا اس لیے بھی لازمی تھا کہ انہوں نے انگریزی تعلیم کے حصول میں پہل کی تھی ۔ مسلمان شعراء انیسویں صدی کے نصف اول میں خاموش نہیں تھے مگر وہ پرانے موضوعات پر ثابت قدمی سے جمے رہے ، نہ تو ان کے خیالات میں کوئی انقلاب آیا اور نہ طرز تحریر میں ۔

برہمو سماج کی تحریک

انیسویں صدی کے نصف اول ہی میں برہمو تحریک کا آغاز ہوتا ہے اور اس تحریک کے اثرات ہندو معاشرے اور بنگلا ادب پر بھی مرتّب ہوتے ہیں ۔ جن لوگوں نے اس تحریک کو صحیح سمجھ کر ادب تخلیق کیا اور جنہوں نے اس کے پیچھے عیسائیوں کا ہاتھ دیکھ کر خیالات کا اظہار کیا ہے ، دونوں ہی نے سماج کے خیر و شر کو پیش نظر رکھا اور اپنے اپنے طور پر مضامین تحریر کیے ۔ اس تحریک نے ہندو بنگالیوں کے دلوں میں قومیت کا تصور بیدار کیا ۔ انہیں بتایا گیا کہ جب تک یہ تصور عملی جامہ نہیں پہنتا اس وقت تک ان کے سروں پر سے غلامی کے سیاہ بادل نہیں چھٹ سکتے ۔ قومیت کا یہی تصور رفتہ رفتہ افسانوں اور ناولوں کا موضوع بنا ۔ اس عہد میں جس شخصِ واحد نے ہندو معاشرے اور ہندو ذہنوں کی سب سے زیادہ خدمت کی وہ ایشور چندر ودیا ساگر ہیں ۔ انہوں نے ہندو دھرم اور ہندو سماج کی برائیوں کے خلاف مضامین لکھنا شروع کیے ۔ ان کے یہ مضامین نئے زاویۂ نگاہ کی نشاندہی کرتے تھے ۔ سچ بات یہ ہے کہ بنگلا زبان اور بنگلا ادب کی انہوں نے بہت خدمت کی ۔ اگرچہ انہوں نے طبع زاد چیزیں کم لکھیں لیکن تراجم سے بنگلا ادب کو مالا مال کر دیا ۔ دیوندر ناتھ ٹھاکر نے بھی ایشور چندر کی طرح ہندو معاشرے کی خرابیوں کو دور کرنے میں بڑا کام کیا ہے ۔ انہوں نے ایک سماجی ادارہ قائم کیا جس کا مقصد ہی ہندوؤں کی خدمت کرنا تھا ۔ اس ادارے سے بنگلا کے بڑے بڑے ادیب بھی منسلک ہو گئے تھے ۔ مثلاً پیری چاند مترا ، ہریش چندر مکرجی ، راجندر پال مترا ، گورداس باسک ، اکھے کماردت وغیرہ ۔ اسی عہد میں پیری چاند نے اپنی مشہور تخلیق 'آلالیر گھوریر دو لال' پیش کی اور انہوں نے روایتی زبان اور طرزِ تحریر کے خلاف ایک زبردست تحریک کا آغاز بھی کیا ۔ وہ کہتے تھے کہ زبان ایسی لکھی جائے جو عام فہم ہو ۔ پیری چاند ہی نے دراصل بنگلا ادب میں نئے دور کا چراغ روشن کیا ۔ انہوں نے زبان کو حسن اور پاکیزگی دی ۔ 'آلالیر گھوریر دو لال' پیری چاند کا وہ ناول ہے جس نے مستقبل میں ناول نویسوں کے لیے ایک راہ متعین کر دی ۔ اسی عہد میں راج نرائن بوس مغربی ادب ، فلسفہ اور تاریخ کے بڑے عالم گزرے ہیں ۔ اگرچہ انہوں نے بنگلا میں کچھ زیادہ نہیں لکھا ، لیکن جو تخلیقات بھی انہوں نے چھوڑی ہیں ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ برہمنیت کو بہت کچھ

دے گئے ۔ وہ برہمنیت میں انقلاب کے حامی ضرور تھے لیکن ہندوستان کی قدیم روایتوں کی حمایت میں کسی سے پیچھے نہیں تھے ۔ بھودیو کی نثر نگاری آج بھی رشک کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے ۔ برہمو تحریک اور ینگ بنگال سوسائٹی سے ان کا بہت ہی قریبی رشتہ رہا ہے ۔ وہ کٹر قسم کے برہمن تھے اور ہندو دھرم کی صداقت و قدامت پر جان دیتے تھے ، لیکن ساتھ ہی اسلامی مساوات کے ثنا خواں بھی تھے ۔ کالی پرسنا سنگھ بھی انیسویں صدی کے عظیم نثر نگار گزرے ہیں ۔ تیس سال کی قلیل عمر میں انہوں نے بنگلا نثری ادب کو بہت کچھ دیا ۔ ناٹک بھی لکھے اور ناول بھی نیز 'مہابھارت' کا ترجمہ بھی کیا ۔

ہندو نثرنگاروں کے مقابلے میں مسلمان مصنفین

ان ہندو نثر نگاروں کی ادبی تخلیقات سے ایک چیز واضح ہو جاتی ہے کہ انیسویں صدی کے نصف اول میں ہندوؤں نے بنگلا نثر نگاری میں بہت ترقی کر لی تھی ۔ لیکن اس عہد میں مسلمان اپنی قدیم روایتوں سے چمٹے رہے ۔ مثلاً اٹھارھویں صدی کے اختتام تک ان کا محبوب موضوع مذہب اور پرانی تہذیب ہی رہا ۔ اسی موضوع پر انہوں نے نظمیں لکھیں ۔ بعض نے عشقیہ شاعری بھی کی اور عشقیہ کہانیاں بھی نظم کیں ۔ مگر یہ درست ہے کہ مسلمان شاعروں نے اس عہد میں دو بھاشی بنگلا کو گلے لگائے رکھا اور اسی میں اپنی تخلیقات پیش کیں ۔ لیکن دوبھاشی کا دائرہ بلحاظ فکر محدود تھا کیونکہ اس پر زیادہ تر قدامت ہی کی چھاپ تھی ۔ دو بھاشی بنگلا برطانوی عہد ہی کی تخلیق ہے ۔ اس کے مشہور و معروف شاعر غریب اللہ گزرے ہیں ۔ انہوں نے اسی زبان میں 'امیر حمزہ' کے عنوان سے طویل نظم لکھنا شروع کی تھی مگر وہ اسے مکمل نہ کر سکے ۔ ان کی دوسری نظم 'یوسف زلیخا' ہے ۔ سید حمزہ نے ۱۸۰۴ء میں 'حاتم طائی' لکھی ۔ زین العابدین نے معرکہ آرا نظم 'رسول وجے' تخلیق کی ۔ علی رضا نے 'گیان ساگر' اور 'سرج القلوب' کے ذریعہ یوگ قلندر کا پرچار کیا ۔ اٹھارھویں صدی ہی میں دولت قاضی نے 'لیلیٰ مجنوں' لکھی تھی جو محبت کی امر داستان بن گئی ہے ۔ ایسی ہی عشقیہ داستانوں میں 'کفن چور' ، 'امیر سوداگر' ، 'بھیلوا سندری' ، 'چودھریر لڑائی' ، (چودھری کی لڑائی) ، 'دیوان مدینہ' ، 'پری بانو' ، 'مانک تارا' ، 'صورت جمال' ، 'دیوان بھاونا' ، نصر مالوم' ، 'نور النہار' ، وغیرہ منظوم داستانیں اس عہد میں بہت مشہور ہوئیں ۔ اٹھارھویں صدی اور انیسویں صدی کے نصف تک مسلمان ان ہی

موضوعات پر نظمیں لکھتے رہے - انہوں نے سرے سے یہ محسوس ہی نہیں کیا کہ بنگلا نثر میں اظہار کے اور امکانات بھی ہیں اور ہندوؤں نے اپنے ادب میں کتنے متنوع موضوعات پر لکھنا شروع کر دیا ہے اور ان کی تخلیقات میں نئے افکار اور نئے خیالات کس طرح قارئین کے اذہان کو ایک نئی دنیا سے روشناس کر رہے ہیں -

انیسویں صدی میں مسلم معاشرے کے تقاضے

انیسویں صدی کی ادبی ، سیاسی اور سماجی تاریخ میں جو انقلاب رونما ہو رہا تھا ، اس سے مسلمان شعراء کی عدم دلچسپی محض اس وجہ سے نہیں تھی کہ جنگ پلاسی کی شکست نے ان کے حوصلے پست کر دیے تھے اور ان کی امیدیں دم توڑ رہی تھیں بلکہ مسلمانوں ہی میں ایسے عناصر پیدا ہو گئے تھے جو ان کے دلوں میں انگریزوں سے نفرت اور ان سے تعاون نہ کرنے کا جذبہ بیدار کرتے رہے - انگریزوں سے شدید نفرت کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان ہندوؤں کے مقابلے میں تقریباً سو (۱۰۰) سال پیچھے رہ گئے - جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ، ہمارے بنگالی مسلم شعراء دو بھاشی پوتھیوں ہی میں مگن رہے ، جدید ادب سے ان کی لا تعلقی کا سبب صرف انگریز دشمنی ہی تھا - یا پھر اس کے پیچھے کسی قسم کی کوتاہ نظری تھی یا جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے یہ ایک قسم کی غلط بینی تھی کہ نئی تعلیم اور نئے ادب سے ماضی کی روایات ختم ہو جائیں گی - بہرحال یہ سوال نہایت اہم ہے - یہ درست ہے کہ خود مسلمانوں کے اندر ایسی تحریک جنم لے رہی تھی جس کا مقصد قدیم روایتوں سے چمٹے رہنا تھا لیکن اس خیال کو بھی ہم رد نہیں کر سکتے کہ ہندوؤں کا اعلیٰ طبقہ بھی نہیں چاہتا تھا کہ ان کے ساتھ مسلمان بھی زندگی کے جدید تقاضوں کو گلے لگائیں ، کیونکہ اس میں ان کا اپنا مفاد پوشیدہ تھا - ہم اس عندیے کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے کہ ایسا کرنے میں انگریز اور ہندو دونوں برابر کے شریک تھے - انیسویں صدی کی سیاسی اور سماجی تاریخ کے پس منظر میں مسلمانوں نے کوئی عظیم اور ترقی پسند ادب تخلیق نہیں کیا اس لیے کہ ایسا کرنا ان کے لیے ممکن ہی نہ تھا - وہابی (اتفاقی) تحریک کے نظریات نے ان کی نگاہوں کو پلٹ کر دیکھنے کا موقع نہ دیا - وہ ماضی ہی کو دیکھتے رہے - لیکن یہ بات بھی درست نہیں کہ ہمارے شعراء قابلِ فخر ماضی کی داستانیں یاد کر کے محض ایک رومانی شاعر کی طرح خیالات کے جزیرے میں ڈوبے رہے اور آہِ سرد تک نہ بھری - البتہ یہ حقیقت

ہے کہ وہ سماجی زندگی کی تعبیر اور اس پر تبصرہ کرنے سے قاصر رہے۔ انگریزی علوم سے ناواقف اور نیم خواندہ شعراء نے اس پوری صدی میں صرف دو بھاشی پوتھی ادب پیش کیا - ایک طرف انگریزوں سے دشمنی اور دوسری جانب ہندوؤں کے قوم پرستانہ جذبے کے خلاف صف آرائی کی کوشش ـــ ان دونوں کے درمیان دو بھاشی پوتھیوں کے خالق کے نظریات و معتقدات اور ان کی طرزِ نگارش اور الفاظ کا استعمال یہ صاف ظاہر کرتا ہے کہ یہ سب وہابی تحریک ہی کا ردِ عمل تھا ـ" (بانگلا ساہتیہ ایتی برتو ، از محمد عبدالحئی ، صفحہ ۱۷) - شاید یہی وہ اسباب و علل ہیں جو مسلم شعراء کو اپنی قدیم روایتوں سے الگ نہ کر سکے - وہ ان ہی موضوعات پر قانع رہے جن پر ان کے پیش رو طبع آزمائی کر چکے تھے - یعنی مذہب ، تاریخ ، سیرت ، رومان وغیرہ ـ موضوعات کے علاوہ اس زبان سے بھی لاتعلق رہے جو فورٹ ولیم کالج میں ہندو پنڈتوں اور انگریزوں کی زیرِ نگرانی ترقی کر رہی تھی اور جس میں اس عہد کے بڑے بڑے ادیب نثری ادب پیش کر رہے تھے - ان کو اپنی دو بھاشی زبان عزیز تھی اور وہ اسی میں پرانے موضوعات پیش کر کے خوش ہوتے رہے - حیات محمود نے اٹھارھویں صدی کے وسط میں 'جنگ نامہ' ، 'البیاہ بانی' ، 'سربوبھید بانی' اور 'ہتیگیان بانی' نظمیں لکھیں - ان نظموں میں عربی اور فارسی کے بے شمار الفاظ استعمال کیے گئے ہیں - یہی رجحان انیسویں صدی کے اوائل کے مسلم شعراء میں بھی پایا جاتا ہے - مثلاً خان بہادر حمید اللہ خاں (۱۸۰۸ء - ۱۸۷۰ء) کی طرزِ نگارش اور موضوع میں کوئی تبدیلی نظر نہیں آتی ہے - 'گلزارِ شہادت' (۱۸۶۳ء) اور 'راہِ نجات' (۱۸۶۸ء) میں ان ہی مذہبی و دینی باتوں سے بحث کی گئی ہے جو ان کے پیش رو لکھ چکے تھے -

بھارت چندر

۱۷۶۰ء میں دورِ وسطی کے عظیم شاعر بھارت چندر نے وفات پائی اور اس کے ساتھ ہی بنگلا ادب کے دورِ وسطی کا بھی خاتمہ ہو گیا - بھارت چندر ، راجہ کرشن چندر کا درباری شاعر تھا - اس کی پیدائش ۱۷۱۲ء میں بمقام ہگلی (مغربی بنگال) ہوئی تھی - بھارت چندر کو بنگلا کے علاوہ فارسی اور سنسکرت بخوبی آتی تھی - کرشن چندر ہی کی فرمائش پر اس نے ۱۷۴۲ء - ۱۷۵۳ء میں 'آنند منگل' نظم لکھی - اٹھارھویں صدی کے اختتام میں بنگلا ادب پر اس کی شاعری کے گہرے اثرات پائے جاتے ہیں - اس نے

بنگلا علمِ عروض کو ایک نیا روپ دیا ۔ اپنی نظموں میں اس نے سنسکرت ، عربی ، فارسی اور ہندی کے الفاظ بڑی آزادی سے استعمال کیے ۔ بھارت چندر کی شاعری کا زمانہ ایسا زمانہ ہے جس میں اہلِ بنگال کو کوئی چیز نظر نہیں آ رہی تھی ۔ دورِ وسطیٰ ختم ہو رہا تھا اور دورِ جدید ابھی نظروں سے اوجھل تھا ۔ اس خلا میں بھارت چندر کی زندگی کا چراغ گل ہو گیا ۔ وہ دورِ وسطیٰ کا آخری شاعر تصوّر کیا جاتا ہے ۔ اس کے باوجود اس کو پورے طور پر دورِ وسطیٰ کا شاعر کہنا درست بھی نہیں ، مثلاً سید علی احسن کہتے ہیں کہ :
''۱۷۶۰ء میں بھارت چندر کی موت کے ساتھ ساتھ شستہ اور مہذب ادب بھی اپنے اختتام کو پہنچا ۔'' (بانگلا ساہتیر ایتی برتو ، صفحہ ۱۲) ۔

دو بھاشی ادب

بھارت چندر کی وفات سے لے کر ۱۸۰۰ء تک بنگال کی تہذیبی زندگی کو دو بھاشی پوتھی کے شاعروں ہی نے صحیح معنوں میں زندہ رکھا ہے ۔ دو بھاشی میں جنھوں نے شاعری کی اور جو داستانیں انھوں نے بنگلا ادب کو دی ہیں وہ اس لحاظ سے قابلِ تحسین ہیں کہ انھوں نے اس دور میں ، جب کہ سماجی نظام درہم برہم ہو چکا تھا اور ہر طرف افراتفری پھیلی ہوئی تھی ، اپنے پڑھنے والوں کے لیے دلچسپی کے سامان فراہم کیے ۔ شاید عوام بھی ایسے ہی ادب کے خواہش مند تھے جس میں ان کے لیے زندگی کی تلخ حقیقتیں بیان نہ کی گئی ہوں ۔ جنگِ پلاسی کے بعد مسلمان نہ صرف محکوم بن گئے تھے بلکہ ان کا مستقبل بھی تاریک نظر آ رہا تھا ۔ امن و امان تو پہلے ہی غارت ہو چکا تھا ، ۱۷۶۹ء کے قحط نے ان کی غربت اور خستہ حالی پر مُہر ثبت کر دی ۔ اگر بھارت چندر اس وقت زندہ ہوتے تو شاید ان کے ذہن کا سوتا بھی خشک ہو گیا ہوتا ۔ در اصل یہ عہد تباہی و بربادی کا عہد تھا ۔ لہٰذا اس افلاس زدہ اور یاس انگیز عہد میں اچھے ادب کی توقع کرنا مشکل ہے ۔ پھر بھی وہ ایک دم سے خاموش ہو کر بیٹھ نہیں گئے ۔ دو بھاشی میں ان کی شاعری کا سوتا برابر پھوٹتا رہا اور اس سوتے سے فلاکت زدہ عوام سیراب ہونے کی کوشش کرتے رہے ۔ جیسا کہ ایک نقاد نے کہا ہے : ''بھارت چندر کی وفات کے بعد شاعری میں جدید رجحان رونما نہیں ہوا ۔ عام طور پر اچانک بیداری ممکن بھی نہ تھی ۔ اول یہ کہ کسی زبان کی شاعری تدریجی تبدیلی کے سوا فوری تبدیلی کی متحمل

نہیں ہو سکتی ۔ دوئم کسی بھی عظیم شاعر کی وفات کے بعد اُس کے اَن گنت مقلّدین عرصۂ دراز تک اُس کی طرز تحریر پر سختی سے قائم رہتے ہیں ۔ بھارت چندر ہی کے عہد سے دو بھاشی پوتھی کا رواج ہو چلا تھا اور اگرچہ یہ پوتھیاں اُنیسویں صدی تک لکھی گئی ہیں اور اب بھی لکھی جا رہی ہیں ، تاہم ایشور چندر گپت کے عہد تک ہی ان کا معیار بلند رہا ۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ چندر گپت کے بعد اس میں قابلِ ذکر تبدیلی نظر ہی نہیں آتی ۔'' (بانگلا ساہتیر ، ایتی برتو ، از سید علی احسن ، صفحہ ۲۲) ۔ البتہ اس عہد کی تخلیقات میں ایک نیا موضوع جنم لیتا ہے اور وہ ہے تصوراتی موضوع ۔ اس نے اُس عہد کے بنگلا ادب میں نمایاں کردار انجام دیا ہے ۔ تصوراتی موضوع کے ساتھ ساتھ زبان و بیان میں بھی تغیّر نظر آتا ہے ۔ مرشد آباد ، ہگلی ، ڈھاکہ اور دہانے کے نچلے حصوں میں عربی اور فارسی کے الفاظ کے اختلاط سے جو بنگلا زبان بولی جا رہی تھی اسی میں داستانیں لکھی جانے لگیں ۔ خصوصاً اس عہد میں اساطیری داستانوں کا رواج پایا جاتا ہے ۔ غریب اللہ اور سید حمزہ کی پوتھیوں کے علاوہ تمام کی تمام دو بھاشی پوتھیاں اُنیسویں صدی ہی میں لکھی گئیں ۔ ان میں بیشتر لکھنے والے کلکتے کے قرب و جوار کے باشندے تھے ۔ ان دنوں چونکہ کلکتے میں طباعت کی سہولتیں میسر آ گئی تھیں اس لیے یہ پوتھیاں دھڑادھڑ طبع ہونے لگیں ۔ ان کے ناشر مسلمان ہی تھے ۔ یہ پوتھیاں دو وجہ سے زیادہ مشہور ہوئیں ۔ اول یہ کہ ان کی زبان عوامی اور عام فہم ہوتی تھی اور اس میں عربی اور فارسی کے دخیل الفاظ آزادانہ استعمال ہوتے تھے اور دوئم ان میں عوام کی دلچسپی کا سامان ہوتا تھا ۔ وہ اپنے ذوق کو ایسی ہی داستانیں پڑھ کر یا سن کر تسکین دے لیتے تھے ۔ اس سلسلے میں ایک اور بات جو قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ ان پوتھیوں کے بیشتر شعراء یا ان پڑھ یا کم پڑھے لکھے ہوتے تھے ۔ ان کو نہ تو دنیا کے بدلتے ہوئے حالات کا علم ہوتا تھا اور نہ وہ یہ جانتے تھے کہ شاعری فکر و نظر اور فہم و ادراک کی طلب گار ہوتی ہے ۔ چنانچہ وہ اپنے گرد و پیش سے بے خبر اور شاعری کے لوازمات سے نابلد منظوم داستانیں کہتے گئے ۔ مگر یہ بھی درست ہے کہ اگر ان کی حوصلہ افزائی نہ ہوتی تو ممکن تھا کہ یہ رجحان بھی رفتہ رفتہ ختم ہو جاتا اور مسلمانوں کی ذہنی تسکین کا یہ سامان بھی غائب ہو جاتا ۔ لیکن ایسا نہ ہؤا اور ان شعراء کو

خوب داد ملی ۔ عوام ان کی منظوم داستانیں سننے کے لیے بے تاب نظر آتے تھے ۔ 'کوی گان' (مشاعرہ) کا رواج یہیں سے ہوتا ہے ۔

کوی گان

اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں کوی گان ، پانچالی اور اسی نوع کے دوسرے سنگیت عوام میں مقبول ہو چلے تھے ۔ کوی، گان تو غالباً سترھویں صدی عیسوی ہی سے مقبول ہونے لگا تھا ۔ بھارت چندر اور رام پرشاد ہی کے عہد سے ایسے گانے ذوق و شوق سے سنے جاتے تھے ۔ کوی گان کے شعراء میں مسلمان بھی تھے اور ہندو بھی ۔ ان شعراء میں ایسے بہت کم تھے جن کا تعلق اونچے طبقے سے ہو ۔ زیادہ تر شعراء فاقہ مست اور مفلس طبقے کے لوگ ہوتے تھے ۔ کوی گان کی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں دو فریق ہوتے تھے اور ہر فریق کی نمایندگی ایک شاعر کرتا تھا ۔ یہ شعراء فی البدیہہ اشعار سناتے تھے ۔ موضوع بھی اسی وقت منتخب ہوتا تھا ۔ فریقین کے شعراء میدان مارنے کے لیے انتہائی کوشش کرتے تھے ۔ ان کو نہ تو فنِ شاعری سے واقفیت تھی اور نہ علمِ عروض سے ۔ البتہ وہ بے تکان اشعار موزوں کرتے جاتے تھے ۔ سامعین میں بڑا جوش و خروش ہوتا تھا ۔ یہ شعراء عوام کے نبض شناس ہونے کی وجہ سے ایسے موضوع پر اشعار کہتے جو ان کو پسند تھے ۔ محبت ان کا خاص موضوع ہؤا کرتا تھا ۔ زبان بھی عوامی ہی استعمال ہوتی تھی ۔ بلاشبہ ایسی محفلوں میں شعراء جو نظم سناتے اس میں نہ تو خیالات کی بلند پروازی ہو سکتی تھی اور نہ مضمون میں تسلسل ہی ہو ممکن تھا ۔ لیکن اتنی کمزوریوں کے باوجود اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کوی گان کی مدد سے ہم اس عہد کی سماجی اور تہذیبی تاریخ سے ضرور آگاہ ہوتے ہیں ۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں کوی گان کے جو مقابلے ہؤا کرتے تھے ان سے ہم دو نتیجے نکال سکتے ہیں ۔ یک یہ کہ غلامی نے ان کے ذوق و شوق کو اتنا پامال کر دیا تھا کہ وہ اس سے آگے کچھ سوچنے سمجھنے کے قابل ہی نہ تھے ۔ دوسرا یہ کہ وہ اپنی تحت الشعوری قوتِ مدافعت کا اظہار بالواسطہ کر لیتے تھے ۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ ان میں نہ یہ خیال پیدا ہوتا تھا اور نہ یہ اُمنگ کہ وہ اپنے لئے ماحول کو سمجھ سکیں اور اُن سماجی تقاضوں پہ بحث کریں جن سے ان کی اجتماعی زندگی بہتر ہو سکتی تھی ۔ وہ اپنی اسی بھلی بری

ں مگن تھے اور اسی پر قانع ۔ وہ ایسے مقابلوں سے اپنے دل کی بھڑاس نکال لیتے تھے ۔ ،ایک طرح کا فرار بھی تھا کیونکہ اس ذریعے سے وہ کچھ دیر کے لیے اپنی آشفتہ حالی یوزہ گری بھلا کر 'پتلا کوی گاں' سے جی بہلا لیتے تھے ۔ یہ کیفیت کوئی نئی نہیں ہر جگہ اور ہر زمانے میں ایسا ہوتا آیا ہے ۔ آصف الدولہ کے زمانے میں لکھنؤ کے شعراء کی حالت کم و بیش ایسی ہی تھی ۔ بلکہ اُردو میں داستان گوئی کا شوق ایسے جی حالات کے ماتحت پروان چڑھا ۔

ان محفلوں میں جن شعراء نے نام پیدا کیا وہ یہ ہیں :

سو اور دیگر کوی گاں شعراء

رام باسو ، اٹھارھویں صدی کے اختتام میں پیدا ہؤا اور ۱۸۲۸ء میں وفات پائی ۔ ول یہ بھوانی بینے ، نیلو ٹھاکر وغیرہ کے دل میں اپنا کلام سناتا تھا ۔ بعد میں اس ہی ایک جماعت بنا لی ۔ کملا کانت بھٹا چاریہ ، دیوان رام ، دلان رائے اور دیوان ناتھ بھی مشہور شاعر گزرے ہیں ۔ مسلمانوں میں مرزا حسین علی اور سید جعفر خاں موب نام پیدا کیا ۔ مرزا حسین علی تو ٹپرا کے بڑے زمیندار بھی تھے ۔ انتونی فرنگی وب شہرت حاصل کی ۔ اگرچہ یہ ولندیزی تھے لیکن ایک برہمن دوشیزہ کی محبت یسے مبتلا ہوئے کہ انہوں نے اس کی خاطر ذات پات سب کچھ تیاگ دیا ۔

انیسویں صدی میں جھڑ ، طوفان اور باد و باراں وغیرہ موضوعات پر بھی ان شعراء نے گیت لکھنا شروع کیے ۔ 'کوی والا' کے گیتوں کے ساتھ ساتھ قدیم طرز کا ت اور شاعری کا دھارا بھی پھوٹ پڑا ۔ انیسویں صدی کی ابتدا میں جن لوگوں نے ، چندر کا تتبع کیا ہے ان میں رگھولندن گوسوامی ، رادھا مادھو گوش ، رام چندر نکار قابلِ ذکر نام ہیں ۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں مزاحیہ گیت بھی لکھے گئے ان میں پھکڑپن زیادہ ہے ۔

ت کی طرف رجحان اور اس کے اسباب

اس عہد میں ایک اور رجحان بھی زور پکڑ رہا تھا اور وہ تھا تصوّف کا رجحان ۔

شعراء اس موضوع کی طرف تیزی سے مائل ہونے لگے ۔ کیا اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مسلمان سماجی اور معاشرتی ہنگاموں اور غیر یقینی حالات سے اس حد تک پریشان ہوگئے تھے کہ انہوں نے سکونِ قلب کی خاطر تصوّف میں پناہ ڈھونڈی ؟ یہ سوال بہت اہم ہے لہٰذا اس پر تفصیلی بحث ضروری ہے ۔

۱۸۵۷ء کے بعد بنگال کے مسلمانوں نے اپنی لٹتی اور مٹتی تہذیب کے دل خراش مناظر دیکھے تھے ۔ اس سے ان کی معاشرتی زندگی میں طوفان کے جو جھکّڑ چلے ہیں ان کا ایک فطری تقاضا یہ بھی تھا کہ وہ گوشہ نشین ہو کر اور اپنے گرد و پیش سے لاتعلقی اختیار کرکے ایسی چیزوں سے جی بہلانا شروع کر دیں جو ان کے دل و دماغ کو تسکین دیتی تھیں اور روحانی تقویت کا باعث ہو سکتی تھیں ۔ اگر بہ نظرِ غائر دیکھا جائے تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ مسلمانوں کا یہ ردِ عمل کوئی حیرت انگیز بات نہ تھی ۔ انگریزوں نے جب سے اقتدار سنبھالا ، چاروں طرف سیاسی ، سماجی اور اقتصادی بے چینی عام ہو گئی تھی ۔ زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہ تھا جو متاثر نہ ہؤا ہو ۔ انگریزوں کے استحصالی ہاتھ ہر طرف بڑھ رہے تھے لیکن نشانہ مسلمان ہی بنے ۔ ۱۸۴۳ء میں جارج ٹامسن ہندوستان آیا اور اس نے بنگال کی جو تصویر کھینچی ہے وہ یہ ہے :

”آپ میرے ہمراہ شمال مغربی بنگال تشریف لے چلیں ۔ میں آپ کو پانچ لاکھ انسانوں کے وہ ڈھانچے دکھاؤں گا جو چند ماہ کے دوران میں بھوک سے ہلاک ہو گئے ۔ جی ہاں بھوک سے اور اس جگہ جو کبھی غلے کا گودام کہلاتی تھی ، ہوا میلوں تک ان گلے سڑے جسموں کی بدبو سے زہر آلود ہو چکی تھی ۔ دریاؤں میں لاشوں کا ڈھیر لگ گیا تھا ۔ مائیں اپنے لاڈلوں کو لہروں کے حوالے کر رہی تھیں کیونکہ ان میں بھوک سے بلبلاتے بچوں کو دیکھنے کی تاب نہ تھی ۔ گیدڑوں اور گدھوں کی بن آئی تھی ۔ وہ مردوں ، عورتوں اور بچوں کی لاشوں کو نوچ رہے تھے — یہ موت کا جشن تھا اور یہ سب کچھ وکٹوریہ اول کے عہدِ حکومت میں ہو رہا تھا — لارڈ کلایو کے عہد میں قحطِ بنگال سے تیس لاکھ افراد بھوک کا شکار ہوگئے ۔ قحط کے دوران میں بنگال کے نشیبی علاقوں سے

اتنا غلہ برآمد کیا گیا کہ اس سے جانیں بچائی جا سکتی تھیں ۔''
(آرگنائزر . . . دہلی ، دیوالی نمبر ۴ ، نومبر ۱۹۷۲ء ، صفحہ ۱۱)

مسلمانوں نے زندگی کا جب یہ نقشہ دیکھا تو قدرتی طور پر وہ دل برداشتہ ہو گئے اور گوشہ نشینی اختیار کرنے پر ان کو مجبور ہونا پڑا ۔ مثلاً ایک صاحبِ نظر مؤرخ لکھتے ہیں :

''برطانیہ کے خلاف بنگال کے مسلمانوں میں قدرتی طور پر معاندانہ جذبہ بیدار ہو گیا تھا ۔ نظامت کے ختم ہونے ، نظم و نسق میں انگریزوں کے عمل دخل ، مسلمان منتظمین کی جگہ انگریزوں کی تقرری اور مسلمانوں کی اراضی پر جابرانہ قبضہ ــ ان تمام باتوں سے مسلمانوں کا اونچا طبقہ بری طرح متاثر ہوا ۔ نواب کی عسکری قوت کے خاتمے ، دیہی پولیس کے انسداد اور زمین پر دوبارہ قبضے سے متوسط طبقے کی بھی حالت غیر ہو گئی ۔ کپڑے کی صنعت کی تباہی اور برطانوی فوج اور ہندو گماشتوں کے مظالم سے مسلمانوں کا نچلا طبقہ ملازمت سے ہاتھ دھو بیٹھا ۔ غیر ملکیوں نے مسلمانوں کے خلاف سخت اقدامات کیے ، خصوصاً مشنریوں اور سرکاری افسران کی سرگرمیوں سے مسلمانوں کے دینی و مذہبی جذبات کو شدید دھچکا لگا ۔ غرض کہ سیاسی ، اقتصادی اور مذہبی عناصر مسلمانوں کے اندر برابر بے چینی کو ہوا دیتے رہے ۔''[1]

مسلمانوں کی احیاء کی تحریکیں

مکمل طور پر پسپا ہونے کے باوجود مسلمانوں نے کئی تحریکوں میں حصہ لیا اور جیسا کہ پچھلے باب میں بیان ہو چکا ہے ، مسلمان درویشوں نے برطانوی حکمرانوں کے خلاف زبردست جد و جہد شروع کر دی ۔ ان کے رہنما مجنوں شاہ تھے جنھوں نے ۱۷۷۰ء۔ ۱۷۷۷ء میں بنگال کے مختلف علاقوں میں فسادات برپا کیے ۔ ضلع بوگرا کے مدار گنج اور مہاستھان ان کے مراکز تھے ۔ یہیں سے وہ انگریزوں کے خلاف اپنے منصوبوں پر عمل کرتے تھے ۔ ۱۷۸۱ء ۔ ۱۸۴۰ء میں 'فرائضی تحریک' انگریزوں کے خلاف سرگرمِ عمل

---

(۱) ڈاکٹر تارا چند : ہسٹری آف فریڈم موومنٹ ان انڈیا (انگریزی) جلد دوئم ، ص ۱۰ ۔

رہی ۔ اس کے بانی فرید پور کے حاجی شریعت اللہ تھے جنہوں نے دینی فرائض میں انقلابی اصلاحات نافذ کیں ۔ وہ بنگال سے انگریزوں کا اخراج اور مسلمانوں کا دوبارہ اقتدار چاہتے تھے ۔ 'فرائضی تحریک' کو سید احمد شہید کے پیرو کاروں سے تقویت پہنچی ۔ سید احمد شہید بنگالی مجاہدین کے امیر تھے ۔ تیتو میر کے نظام نے ان زمینداروں کے مظالم کے خلاف ، جو بیشتر ہندو تھے ، زبردست تحریک کا آغاز کیا ۔ لیکن ۱۸۳۱ء میں اس تحریک کو فوجی قوت کے ذریعے ختم کر دیا گیا ۔ اس کے باوجود 'فرائضی تحریک' برابر زمینداروں کے خلاف اپنی مہم میں سرگرم عمل رہی یہاں تک کہ ۱۸۵۹ء - ۱۸۶۰ء میں نیل کی کاشت کے سلسلے میں ہنگامہ برپا ہو گیا ۔ ۱۸۵۷ء میں بنگال کے لفٹننٹ گورنر نے انگلستان کو بنگال کی صورتِ حال کے بارے میں جو رپورٹ ارسال کی اس میں ایسے جملے موجود تھے : ''حکومتِ بنگال کے تحت جتنے اضلاع ہیں ان میں سے شاید ہی کوئی ضلع ایسا ہو جو یا تو خطرے سے بچا ہؤا ہو یا جہاں شدید خطرے کا اندیشہ نہ ہو ۔''

مسلمانوں کی قوتِ مدافعت

ان تحریکوں کا پس منظر اغلباً مسلمانوں کی وہ قوتِ مدافعت تھی جو بالکل بجھ نہیں گئی تھی ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلمان دو محاذوں پر لڑے — یعنی انگریزوں اور ہندوؤں کے خلاف — اس لیے کہ انہوں نے سازش کر کے ان کی حکومت پر قبضہ کر لیا تھا ۔ ہندوؤں کے خلاف اس لیے کہ انہوں نے نہ صرف انگریزوں سے تعاون کیا بلکہ ان کے خلاف انگریزوں سے ساز باز کر کے مسلمانوں کو دبا کر کچلنے کی کوشش کی ۔ یہ ٹھیک ہے کہ ان دونوں محاذوں پر بالآخر انہیں پسپا ہونا پڑا مگر اس سے ان میں زندہ رہنے کا جذبہ قائم رہا ۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اگرچہ حالات نہایت ناسازگار تھے مگر مسلمان بالکل مفلوج ہو کر نہیں رہ گئے تھے ۔ البتہ انہوں نے اگر ایک طرف فرائضی ، تجدیدی اور درویشی تحریکوں کے ذریعے زندہ رہنے اور سیاسی اور سماجی تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کی مساعی میں کوتاہی نہیں کی تو دوسری طرف اپنے قلب و ذہن کو تسکین دینے کے لیے روحانی کیفیات کی طرف بھی ان کی رغبت بڑھنے لگی ۔ اس کے لیے تصوف کی سکون پرور دنیا انہیں بہت پُر کشش نظر آئی ۔ چنانچہ اس عہد کے شاعروں نے اگرچہ شاعری ترک نہ کی لیکن اپنی شاعری کی ہیئت اور اس کے موضوع کو بہت کچھ

بدل ڈالا ۔ انہوں نے باؤل اور معرفتی گیتوں میں اپنے دل و دماغ کی امنگوں اور ارمانوں کا اظہار کیا ۔ مثال کے طور پر ایک گیت ملاحظہ ہو :

اس کے سخن ہر طرف کانوں میں گونجتے ہیں ،
مگر وہ نظر نہیں آتا ۔
میں اس کو اپنے قریب حرکت میں دیکھتا ہوں ۔
میں تلاش و جستجو میں عمر بھر کھویا رہا ،
مگر وہ ہاتھ نہ آیا ۔
زمین و آسمان کی وسیع پہنائیوں میں
اس کو ڈھونڈتا رہا
مگر افسوس !
کہ خدا کو پہچان نہ سکا ،
یہ میری بھول کا کتنا خطرناک چکر تھا ۔ (ترجمہ)

مرشدی اور باؤلی گیت

مرشدی اور باؤلی گیت اس عہد کے مسلمانوں کے مزاج کی نمایندگی کرتے ہیں ۔ یہ گیت جو بنیادی طور پر تصوف کے گیت کہلاتے ، ہیں روح کی اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا کے ساتھ اس کا وصال کب ہوتا ہے ۔ یہ گیت دنیا سے لاتعلقی کا اظہار بھی ہیں ۔ ایک ملاح کشتی کھیتے وقت جب مرشدی گیت گاتا ہے تو کچھ دیر کے لیے اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مادی دنیا کی آلائشوں سے الگ ہو کر وہ روحانی دنیا کی مسرتوں اور پاکیزہ فضاؤں میں آ گیا ہے ۔ سننے والے بھی دائمی اور لازوال مسرتوں کی تمنّا سے بے حد متاثر ہوتے تھے ۔ ایک ایسا ہی گیت ملاحظہ ہو :

”وہ آدمی جو اپنے محبوب کو ذہن میں بسائے ہوئے ہے ،
تسبیح کے دانوں کے بغیر بھی یہ کام کر سکتا ہے

اسے تنہائی عزیز ہے -

وہ یقیناً پاگل ہے جو اپنے قریب کے آدمی کو چیخ کر بلا رہا ہے -

جو کچھ دوسروں کو معلوم ہے وہی گوشہ نشین درویش کو بھی معلوم ہے

مگر وہ قانع اور صابر ہے -

جہاں درد ہے ، تم اسی حصے کی مالس کیوں کرتے ہو ؟

محبوب تو ذہن میں مکین ہے -

جس نے اپنے محبوب کا جلوہ دیکھ لیا وہ

خاموش رہتا ہے اور دنیوی جھمیلوں سے اپنا رشتہ نہیں جوڑتا ۔ (لالن فقیر)

یا یہ گیت ملاحظہ فرمائیے :

میں نے تجھ سے آس لگا کر

محبت کے سمندر میں چھلانگ لگا دی تھی ،

اس امید میں کہ محبت کا پھل ملے گا

اور اسے ساری عمر کھاتا رہوں گا ۔

ہائے وہ امید اب مایوسی میں بدل گئی ۔

ایک ابدی خواب نے مجھے اپنی گرفت میں لے لیا ۔

تم زمین کی قید میں رہو ،

میں اپنے حاکم کے پاس چلا (پاگلا کنہائی)

معرفتی گیتوں کا اثر

ان گیتوں کے دونوں شاعر (لالن فقیر اور پاگلا کنہائی) اٹھارھویں صدی کے آخری اور انیسویں صدی کے ابتدائی دور کے ہیں ۔ دونوں میں استغناء کے علاوہ دنیا سے کنارہ کشی کی لگن پائی جاتی ہے ۔ باؤل گیتوں کی طرح اس عہد میں معرفتی اور مرشدی گیت بھی

عوام میں بہت مقبول ہوئے ۔ معرفتی گیتوں میں عام طور سے عرفانِ الٰہی اور ارتفاعِ نفس کے مضامین بیان ہوتے ہیں ۔ صوفیہ ، فقراء اور مشائخ میں یہ گیت نہایت ذوق و شوق سے گائے جاتے تھے ۔ مرشدی گیتوں معرفتی گیتوں سے مشابہ ہیں ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ معرفتی گیت میں براہِ راست خدا کی تلاش کی جاتی ہے اور مرشدی میں یہ کام مرشد کے حوالے کر دیا جاتا ہے ۔ ہندوؤں کے ساتھ قریبی میل ملاپ اور تعلقات کی وجہ سے مرشدی گیتوں میں وشنوی مت کے تصورات بھی در آئے تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مرشدی گیتوں میں کفر آمیز خیالات بھی پائے جاتے ہیں ۔ مثلاً ایک مرشدی گیت میں کہا گیا ہے کہ ''دنیا میں مرشد کے سوا میرا اور کوئی حاجت روا نہیں ۔ مرشد ہی میں خدا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خدا بہت سی شکلوں میں متشکل ہو کر آتا ہے ۔ اسی لیے خدا مرشد میں ہے ۔'' وغیرہ وغیرہ ۔ ایک اور مرشدی گیت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے :

''سمجھ بوجھ کر مرشد کو مضبوطی سے پکڑے رہو ۔
حدیث میں نبیؐ کے جو بھی اقوال ملیں ان پر عمل کرو ۔
مرشد لازوال دولت ہے ، میرے نادان من اس کو پہچان ۔
دن مصیبت میں ضائع ہو گیا ، شام کا اندھیرا پھیل رہا ہے ۔
جس کا کوئی مرشد نہیں ، اس کی زندگی بیکار ہے ۔
شیطان اس کو اپنی گرفت میں لے لے گا !''

یا

میرے مرشد ! مجھے پار کردو ۔
تم بے رحم نہیں ہو سکتے —— مجھ پر رحم کھا کر اس پار لے چلو ۔
میرے مرشد ! اگر تم مجھے اپنے قدموں میں جگہ دے دو
تو پھر اس کائنات کے سمندر کو بآسانی پار کر سکوں گا ۔
تم میرے ہو ، میں تمہارا ہوں ،

تم چاند ہو ـــ میری آنکھوں کے چاند ،

کعبۂ دل کے چاند ۔

معرفت میں یہ فنا فی الشیخ کا مقام ہے ۔ اسے الحاد سے مترادف سمجھنا غلطی ہوگی ۔

اوپر جو حقائق بیان کیے گئے ہیں ان سے واضح ہو جاتا ہے کہ ۱۷۵۷ء سے ۱۸۵۷ء تک بنگالی مسلمان ادب میں کوئی ایسی چیز پیش نہ کر سکے جسے ہم ترقی پسند کہہ سکیں۔ وہ ان ہی روایتوں کو دہراتے رہے جو ان کے پیش رو بنگلا ادب کو دے گئے تھے ۔ غالباً یہ اس لیے تھا کہ وہ اپنے ماضی کو بھولنا نہیں چاہتے تھے اور اپنی تہذیب اور اپنی روایتوں کو زندہ رکھنا چاہتے تھے ۔ خصوصاً جنگِ پلاسی میں شکست کے بعد سے سو (۱۰۰) سال تک یا تو وہ 'کوی گان' کے ذریعے عوام کے ذوق کو تسکین دیتے رہے یا پھر تصوف کی دنیا میں دل کا سکون تلاش کرتے رہے ۔ ہر صوفی نفسِ امّارہ کی برائیوں کا ذکر کرتا ہے ۔ ایسا ہی ان شعراء نے کیا ۔ یہ ٹھیک ہے کہ ان کے گیتوں میں آخرت کی تمنا کا اظہار نمایاں نظر آتا ہے مگر اس کو محض فرار کا جذبہ تصوّر کر لینا درست نہ ہوگا ۔ حقیقت یہ ہے کہ اس طرح انگریزوں اور ہندوؤں کی مشترکہ سازشوں کے خلاف وہ اپنے ذہنوں کی حفاظت و تربیت کرتے نظر آتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ اس طرزِ عمل سے وہ معاشرے کے تیزی سے بدلتے ہوئے حالات سے باخبر نہیں ہو سکتے تھے اور ابھی ان میں کوئی چونکا دینے والی روح بیدار نہیں ہوئی تھی ۔ مگر یہ بات وہ فخر کے ساتھ بیان کر سکتے تھے کہ :

گو میں رہا رہینِ ستمہائے روزگار　　لیکن ترے خیال سے غافل نہیں رہا

یعنی یہ کہ اپنی روایات ، اپنی تہذیب اور اپنی معاشرتی اقدار کو انہوں نے برباد نہیں ہونے دیا ۔

✡ ✡ ✡

بارھواں باب

روایتی شاعری اور دوبھاشی پوتھی ادب

۱۷۵۷ء کا سال مسلمانوں کی تاریخ اور خصوصاً بنگال کی تاریخ میں اس لیے اہمیت کا حامل ہے کہ جنگِ پلاسی میں مسلمانوں کو انگریزوں کے ہاتھوں ہزیمت اٹھانی پڑی۔ اس ہزیمت نے مسلمانوں کو محض سیاسی اعتبار ہی سے مفلوج نہیں کر دیا بلکہ وہ تہذیبی، معاشرتی اور اقتصادی میدانوں میں بھی پسپا ہونے لگے۔ یہ درست ہے کہ میر قاسم نے انگریزوں کے خلاف صفیں درست کیں لیکن یہ تو بجھتے ہوئے چراغ کی آخری "لو تھی جو بکسر کے میدان میں ایک ہچکی لے کر دم توڑ گئی اور اس طرح دل شکستہ مسلمانوں کو میر قاسم کی سپہ گری اور دلاوری سے جو امیدیں تھیں وہ بھی بالآخر خاک ہو گئیں۔ حکومت کے چھن جانے کا غم ایسا کاری ثابت ہؤا کہ اس سے وہ اپنی خود اعتمادی کھو بیٹھے۔ اس صدمے سے وہ اس حد تک مایوس اور مضمحل ہو گئے کہ مستقبل کی طرف سے بھی انہوں نے آنکھیں بند کر لیں۔ ان کے سامنے ہندو لوگ مغربی اثرات قبول کر کے زندگی کے ہر شعبے میں آگے بڑھ رہے تھے۔ انہوں نے بنگلا ادب کی نوک پلک درست کی اور مغربی ادب کے مطالعے اور تراجم سے بنگلا اصنافِ ادب میں انقلاب لے آئے۔ بنگلا نثری ادب کا نہ صرف آغاز ہؤا بلکہ ہندوؤں نے اس میں نئی نئی راہیں تلاش کر لیں۔ مختصر یہ کہ ان کی بدولت ادب کی ہر صنف انقلابِ جدید سے دوچار ہوئی، مگر بنگالی مسلمان نئے افکار سے بیزار رہے۔

اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں بنگالی مسلمانوں کی معاشرتی زندگی کے بارے میں ہندوؤں کے مشہور مُصلح راجہ رام موہن رائے نے کہا تھا کہ اس وقت ایک عام مسلمان ایک عام ہندو سے دولت، ذہانت اور پیشہ ورانہ مہارت میں اعلیٰ و برتر تھا۔ لیکن برطانوی پالیسی نے پچاس سال کی قلیل مدت میں اس صورتِ حال کو بدل دیا۔ برطانوی مؤرخ ہنٹر

نے اپنی کتاب[1] 'ہمارے ہندی مسلمان' میں لکھا ہے کہ ایک سو ستر سال پہلے یہ ناممکن تھا کہ مسلمان غریب ہوں لیکن اب یہ ناممکن ہے کہ وہ دولت مند ہوں ۔ یہ حالات کچھ تو برطانوی پالیسی ، کچھ ہندوؤں کے معاندانہ طرزِ عمل کی وجہ سے اور کچھ خود مسلمانوں کے اعصابی تعطّل سے پیدا ہوئے بلکہ اسے بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خود مسلمان بھی اس ذہنی اور اعصابی انتشار کے ذمہ دار ہیں ۔ کیونکہ وہ اس امر کا احساس ہی نہ کر سکے کہ انہیں وقت کے دھارے کا ساتھ دینا ہے ۔ انگریزی سیکھنے کی طرف وہ اس لیے متوجہ نہیں ہوئے کیونکہ یہ زبان مذہب کی مخالف سمجھی گئی اور طُرفہ یہ کہ جدید بنگلا کی طرف وہ اس لیے مائل نہ ہوئے کہ اس کو جدید بنانے کا کام ہندو دانش ور انجام دے رہے تھے ۔ بقول قاضی مطہر حسین : ''انہوں نے اپنے قلبی رجحان کو دبایا اور ایک جہالت آمیز سکون کے ماحول میں زندگی بسر کرنا شروع کی ۔ ان کی مثال اس کچھوے کی سی تھی جو اپنا سر خول کے اندر کھینچ کر دنیا و مافیہا سے بے خبر اپنی جگہ مطمئن ہو جاتا ہے ۔ نتیجہ یہ ہؤا کہ بنگلا اور انگریزی دونوں کی ثقافتیں ہندوؤں کو سونپ دی گئیں اور مسلمانوں کو اپنی ذہنی تربیت کے لیے ان ہی پر تکیہ کرنا پڑا'' ۔ یہ واقعہ ہے کہ اٹھارھویں صدی سے پہلے مسلمان اور ہندو شعراء کا کلام خوبی میں ہم پلہ ہؤا کرتا تھا ، بلکہ مسلمان شعراء ہندوؤں سے آگے بڑھے ہوئے تھے ، لیکن اٹھارھویں صدی کے نصف کے بعد نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے ۔ اس صدی کے نصف آخر میں مسلمان خود کو ادبی ترقی سے ہم عنان نہ رکھ سکے کیونکہ انہوں نے روایتی طرزِ نگارش کو خدا حافظ نہیں کہا ۔ وہ پہلے کی طرح اب بھی اساطیری ، رومانوی ، نیم تاریخی ، داستانوی اور مذہبی موضوعات پر ہی لکھتے رہے ۔ البتہ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان موضوعات پر تحریر کردہ منظوم کتابوں ہی نے اسلامی تمدّن کی روایتوں کو بنگالی مسلم معاشرے کے لیے محفوظ رکھا ۔

روایتی ادب کی خصوصیات[2]

اس بات پر غور کرنے سے پہلے کہ ۱۷۵۷ء اور ۱۸۵۷ء کے درمیان بنگالی کے مسلمان شعراء جس ادبی ڈگر پر چلتے رہے اس کی خصوصیات کیا تھیں ؟ اس مسئلے پر غور

(۱) Hunter, W. W., Our Indian Musalmans -

(۲) اس عنوان کے تحت جو کچھ درج ہے ادارے کی طرف سے ایراد ہؤا ہے ۔ (مدیر عمومی)

کرنا چاہیے کہ مسلمان روایتی ادب کی پیروی اس شدت سے کیوں کرتے تھے؟ جنگِ پلاسی کے بعد مسلمانانِ بنگال اقتدار سے محروم ہو گئے ۔ ان کے لیے یہ سخت آزمائش اور ابتلاء کا زمانہ تھا ۔ اسلام کی ساری تاریخ بتاتی ہے کہ جب کبھی اس قسم کا دور آتا ہے مسلمان اپنے حصارِ دینی کی طرف عود کر جاتے ہیں ۔ اپنے دین اور مذہب کے اندر پناہ لے کر وہ اپنی دینی روایات اور تقویتِ ایمان کی بدولت سیاسی ، معاشرتی اور فکری استقامت حاصل کرتے ہیں ۔ چنانچہ جنگِ پلاسی کے بعد مسلمانانِ بنگال نے بھی یہی کیا ۔ اصلاحی اور احیائی تحریکیں شروع ہوئیں اور مذہب کے ساتھ وابستگی بڑھ گئی ۔ شعراء نے جو ادب تخلیق کیا اس کا تعلق مذہب سے اور تہذیبی روایات سے تھا ، حتٰی کہ جو داستانیں بھی منظوم ہوئیں ان کا بھی کسی نہ کسی طرح اسلام سے تعلق تھا ۔ مثلاً سید حمزہ نے حاتم طائی کی سخاوت کا ذکر منظوم کہانی میں کیا اور ہم جانتے ہیں کہ حاتم طائی عربی معاشرے میں سخاوت اور ایثار کی علامت تھا ۔ اسی طرح محمد مقیم کی 'کلا کام' ، 'مریگاوتی' ، 'ایوب نبیر کتھا' اور 'فیض المقتدی' جیسی مذہبی تصنیفات لکھی گئیں ۔ آخرالذکر کتاب جنگِ پلاسی کے سولہ سال بعد تصنیف ہوئی تھی ۔ اسی طرح محمد قاسم نے 'سراج القلوب' کے نام سے بنگالی زبان میں اسلام کی خوبیاں بیان کیں ۔ اسلام سے محبت یا اپنی تہذیب سے یہ عشق ان کے لیے لازماً نفسیاتی تقویت کا باعث تھا ۔ اسی غرض کے لیے محمد علی نے 'حیرت الفقہ' لکھی اور سید نور الدین نے نسفی کی مشہور کتاب 'کنز الدقائق' کا ترجمہ 'دقائق الحقائق' کے نام سے کیا ۔ سید نور الدین نے بھی 'راحت القلوب' کے نام سے فارسی کی اسی نام کی ایک کتاب کا ترجمہ کیا ۔ اس میں اثر انگیز طریقے سے یہ بتایا گیا ہے کہ ایک سچے مسلمان کے لیے مفیدِ مطلب باتیں کون سی ہوتی ہیں ؟ اس دور کے خاتمے پر حمید اللہ خان نے 'راہِ نجات یا ترت ناتھ' تصنیف کی جس میں مذہبی ہدایات کا مجموعہ پیش کیا گیا تھا ۔

ذہنی ، روحانی اور علمی لحاظ سے عوام کو مخلص مومن بنانے کے لیے بنگالی کے مسلمان ادیبوں نے اسلامی تاریخ سے بھی وابستگی جاری رکھی ۔ اس غرض کے لیے نیم تاریخی قسم کی بہت سی نظمیں لکھی گئیں ۔ محمد مقیم نے حضرت ایوب علیہ السلام کے حالات پر مشتمل 'ایوب نبیر کتھا' لکھی ۔ اسی طرح سید نور الدین نے 'موسار سوال' تصنیف کی جس میں اللہ تعالٰی

اور حضرت موسٰی علیہ السلام کی گفتگو بنگالی زبان میں نظم کی گئی ہے ۔ غریب اللہ دو پوتھی ادب کے شروع کرنے والے ہیں ۔ وہ امیر حمزہ کے حالات نامکمل چھوڑ گئے تھے ، اس دور میں سید حمزہ نے ان کی تکمیل کی ۔ سید حمزہ نے ایک نظم 'جے گنر پنتھی' بھی لکھی جس میں محمد حنفیہ اور جے گن کی جنگ اور محمد حنفیہ کی فتح کا بیان ہے ۔ اس دور کے سیاق و سباق میں یہ نظم علامتی حیثیت رکھتی ہے ۔ محمد حنفیہ اسلام کے لیے علامت ہیں اور جے گن کفر کے لیے ۔ مسلمانوں کو شاعر نے حوصلہ دلایا تھا کہ کفر کی تاریکیاں دور ہو جائیں گی اور آفتابِ اسلام جلد طلوع ہوگا ۔ اسی موضوع سے متعلق حمید اللہ خاں نے واقعاتِ کربلا 'گلزارِ شہادت' کے نام سے بیان کیے ۔ حمید اللہ خاں اس عبوری دور کے صحیح نمائندے ہیں ۔ 'گلزار شہادت' میں انہوں نے اشارۃً یہ کہا کہ ملت اسلامیہ کو نئی زندگی دلانے کے لیے جو بھی بڑی سے بڑی قربانی دینی پڑے اس سے دریغ نہ کیا جائے ۔

اب تک روایتی ادب کے جن موضوعات کا ذکر کیا گیا ہے ، ان کا تعلق براہ راست مذہب سے ہے ۔ ان سے اعتقاد و عمل کی اصلاح اور درستی مقصود تھی ۔ اس سے ذہن اور روح کو تو خوراک میسر آتی ہے لیکن تخیّل کو بیدار کرنے کے لیے مختلف قسم کے ادب کی ضرورت ہوتی ہے ۔ پرانی روایات کی رُو سے یہ مقصد نسبتاً داستانوں کے ذریعے اچھی طرح حاصل ہوتا ہے ۔ اس لیے بنگال کے مسلم شعراء نے ایسی بیانیہ نظمیں بھی لکھیں جو ویسے تو ادبی نوعیت کی حامل تھیں لیکن ان کے کردار خیالی ہونے کے باوجود اسلامی تھے ۔ محمد رضا کی 'تمیم جلال' اور 'مصری جمال' اسی قسم کی منظوم داستانیں ہیں ۔ صرف 'مدھو مالتی' ایک ایسی داستان ہے جو خالصتاً ہندی ہے ۔ یہ سید حمزہ اور چوہر نے علیحدہ علیحدہ نظم کی تھی ۔ محمد مقیم کی 'گل بکاولی' بیرونِ ہند کی داستان ہے ۔ اس کے کردار بالکل خیالی ہیں مگر چونکہ اس کی مناجات ہر لحاظ سے اسلامی ہے اس طرح یہ داستان پوری طرح اسلامی رنگ اختیار کر لیتی ہے ۔

روایتی ادب کے موضوعات

روایتی ادب کے جتنے موضوعات ہیں ان کا تعلق اسلامی جاہ و جلال کے دور سے تھا ۔

مگر اب برطانوی دور کا آغاز تھا اور برصغیر کا بیرونی دنیا سے تعلق قائم ہو رہا تھا جس سے نئے نئے افکار ملک میں جاری و ساری تھے ۔ مگر بنگالی مسلمان ماضی ہی کی طرف متوجہ رہے ۔ انہوں نے عصرِ حاضر سے روگردانی کی ۔ وہ یہ نہ جان سکے کہ کیسی کیسی عہد آفریں باتوں کا آغاز ہو چکا ہے ۔ وہ ان عہد آفریں باتوں کو اختیار کر کے اپنا مستقبل سنوارنے کی طرف مائل نہ ہوئے ۔ ہر عہد کے تقاضے الگ ہوتے ہیں ۔ انہوں نے تقریباً ایک سو سال تک ان تقاضوں کو نہ پہچانا ۔ اس سے انہیں جو ذہنی ، سماجی اور سیاسی نقصان ہؤا اس کا اندازہ اس پورے عہد کے ادب کے مطالعے سے ہو سکتا ہے ۔

اسی عہد میں دو بھاشی طرزِ تحریر کا آغاز ہوتا ہے ۔ اس جدید طرز میں عربی ، فارسی اور اردو کے بے شمار الفاظ استعمال کیے گئے ۔ مسلمان شعراء نے اس اسلوب کو فروغ دیا لیکن ہندو چیں بہ جبیں رہے ۔ چنانچہ انہوں نے رد عمل کے طور پر بنگلا میں سنسکرت کے الفاظ ٹھونسنا شروع کیے اور یہ نئی سنسکرت آمیز زبان 'سادھو بھاشا' کہلائی ۔ بعد میں اسی سادھو بھاشا کو مسلمانوں نے بھی استعمال کرنا شروع کردیا ۔ اس کے سوا اور کوئی چارہ بھی نہ تھا کیوں کہ اس عرصے میں سادھو بھاشا میں تخلیق کردہ ادب نے اتنی ترقی کر لی تھی کہ اس کا شمار دنیا کے ترقی یافتہ ادبیات میں ہونے لگا ۔

فصل (الف) ۔ روایتی شعراء

شعراء اور ان کی تصانیف

حیات محمود

دورِ وسطیٰ کے بنگلا ادب میں شاعر کی حیثیت سے حیات محمود کا مقام بہت بلند ہے ۔ "صرف اٹھارھویں صدی عیسوی ہی میں نہیں بلکہ دورِ وسطیٰ کے بنگلا ادب میں جتنے بھی صفِ اول کے ہندو اور مسلم شعراء گزرے ہیں ان میں حیات محمود جیسی غیر معمولی ذہانت رکھنے والا شاعر کم ہی پیدا ہؤا ہے ۔ ان کی ہر نظم میں خداداد شاعرانہ صلاحیتیں اجاگر ہیں ۔ شمالی بنگال کے دیہات میں آج بھی ان کے ثنا خوانوں کی کمی نہیں ۔ سال میں ایک دن وہ ان کا یوم مناتے ہیں اور ان کی روح کو ثواب ایصال کرتے ہیں ۔ لہٰذا ان کے بارے میں اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ دنیائے شاعری میں

جس طرح وہ لافانی ہو چکے ہیں اسی طرح ان کی شاعری کا چراغ ہزاروں لاکھوں دلوں میں جگمگاتا رہے گا۔" (کوی حیات محمود ، از ڈاکٹر مظہر الاسلام ، صفحہ ۱) ۔

حیات محمود کی کل چار تصانیف کا اب تک پتا چل سکا ہے اور ہر تصنیف پر شاعر نے سنہ تصنیف درج کیا ہے ۔ پہلی کتاب 'جنگ نامہ' ۱۱۳۰ بنگلا سال مطابق ۱۷۲۳ء میں لکھی گئی ۔ شاعر نے اگر ۲۳ سال کی عمر میں یہ کتاب تحریر کی ہے تو وہ ۱۷۰۰ء میں پیدا ہوئے ہوں گے ۔ لیکن اتنی کم سنی میں ایسی عظیم کتاب دورِ وسطیٰ میں لکھنے کی کوئی مثال نہیں ملتی ۔ کتاب پڑھنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ غالباً شاعر نے تیس اور چالیس سال کی عمر میں 'جنگ نامہ' تحریر کیا ہوگا ۔ لیکن ان کی آخری تصنیف 'انبیا بانی' پر جو سن درج ہے وہ ۱۷۵۷ء ہے اور اس کتاب میں اکثر جگہ انھوں نے اپنی ضعیفی کا بھی شکوہ کیا ہے ۔ اس لحاظ سے اگر ان کا سنہ پیدائش ۱۷۰۰ء مان لیا جائے تو ۵۷ سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے کوئی شخص بوڑھا نہیں ہو جاتا ۔ شاعر کے اعزہ کے بقول جو اب تک حیات ہیں ، حیات محمود نے ستّر یا اسّی سال کی عمر میں وفات پائی ہے ۔ لہٰذا اس کی روشنی میں شاعر کا سنہ پیدائش اگر ۱۶۸۰ء مان لیا جائے تو 'انبیا بانی' لکھتے وقت ان کی عمر ۷۷ سال کی ہوگی جو قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے ۔

حیات محمود ضلع دیناج پور کے گھوڑا گھاٹ میں پیدا ہوئے تھے ۔ گھوڑا گھاٹ عہدِ مغلیہ میں بہت اہم مقام تھا ۔ شاعر کے خاندانی شجرے سے پتا چلتا ہے کہ داؤد خاں ان کے آبا و اجداد میں سے تھے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ داؤد خاں کون تھے ؟ ڈاکٹر مظہرالاسلام لکھتے ہیں کہ "مولانا فضل الرحمٰن کی تحریر کے مطابق شہنشاہ اکبر نے بنگال اور آسام پر قبضہ کرنے کے لیے ۱۵۷۲ء میں داؤد خاں ، خان جہاں ، موسیٰ فخر خاں ، راجہ ٹوڈر مل ، خان عظیم ، شہباز خاں اور راجہ مان سنگھ کو بھیجا تھا ۔ مان سنگھ گھوڑا گھاٹ میں صوبے دار مقرر ہوئے تھے ۔ صوبے دار داؤد خاں گوری پور (آسام) روانہ ہوئے ۔ دریائے تیستا میں قیام کے دوران شدید جھڑ ، طوفان اور ملیریا کے باعث وہ گھوڑا گھاٹ کے قریب آ گئے اور یہیں قیام کیا ۔" (کوی حیات محمود پر بنگش پریچائے ، از مولانا فضل الرحمٰن ، صفحہ ۲) ۔ حیات محمود کے بزرگ داؤد خاں کے بارے میں مولوی محراب علی 'نو روز' میں رقم طراز ہیں : "اول اول داؤد خاں ضلع غازی پور کے مغربی علاقے میں

رہتے تھے - باڑہ بھوئیاں نے جب بغاوت کی تو اس کو فرو کرنے کے لیے شہنشاہ اکبر نے داؤد خاں کو بنگال بھیجا اور انہوں نے گھوڑا گھاٹ میں اقامت اختیار کی -'' (نو روز دوسرا اور تیسرا مشترکہ شمارہ ، ۱۳۶۳ بنگلا سال ، صفحہ ۵۱) -

مولانا فضل الرحمٰن کے بقول راجہ مان سنگھ گھوڑا گھاٹ کے صوبے دار تھے لیکن تاریخ میں اس کا کہیں ذکر نہیں - البتہ یہ درست ہے کہ کچھ روز کے لیے وہ بنگال کے صوبے دار مقرر ہوئے تھے - گھوڑا گھاٹ میں انہوں نے کچھ روز تک قیام ضرور کیا تھا ، مستقل طور پر اقامت گزیں نہیں ہوئے تھے - وہ یہاں پٹھانوں کی سرگرمیوں کو روکنے کے لیے آئے تھے - مولانا محراب علی نے داؤد خاں کو شہنشاہ اکبر کے سپہ سالار کی حیثیت سے پیش کیا ہے - لیکن اس کا کوئی بیّن ثبوت نہیں ملتا کہ شہنشاہ اکبر کی بادشاہی کے عہد میں اس نام کا کوئی سپہ سالار بھی تھا - حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ بنگال کے خود مختار سلطان داؤد شاہ کے خلاف جنگ کرنے کے ایسے مختلف اوقات میں شہنشاہ اکبر نے مختلف سپہ سالاروں کو بنگال روانہ کیا تھا - ڈاکٹر مظہرالاسلام لکھتے ہیں : ''یہ حقیقت ہے کہ نہ تو شہنشاہ اکبر کا ایسا کوئی سپہ سالار تھا جس کا نام داؤد خاں تھا اور جس نے گھوڑا گھاٹ آکر قیام کیا تھا اور نہ شاعر کے آبا واجداد میں داؤد خاں نامی کوئی قابلِ ذکر شخص ملتا ہے - تاہم مولانا فضل الرحمٰن اور محراب علی کی تحریروں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شہنشاہ اکبر کے عہد میں حیات محمود کے آبا و اجداد میں سے کوئی ایک فرد شہنشاہ کی نگاہِ کرم کے باعث معمولی عہدہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا - تاریخ میں اس کی بھی شہادت ملتی ہے کہ اکبر اور جہانگیر کے عہد میں چند پٹھان اور مغل سورماؤں کو باغی پٹھانوں کی سرکوبی کے صلے میں کوچ بہار کے علاقے میں جاگیر عطا کی گئی تھی'' (کوی حیات محمود ، صفحہ ۶) - گھوڑا گھاٹ کے بارے میں 'ریاض السلاطین' میں یوں ذکر ملتا ہے : ''گھوڑا گھاٹ دریائے کارا تویا کے دائیں ساحل پر واقع ہے - اس کو ضلع رنگ پور میں شامل کر لیا گیا ہے - یہ ایک قلعہ بند چوکی ہے جس کی جنگی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا - اس کے جنوب مغرب میں کوچ بہار ہے - گھوڑا گھاٹ کے راستے چونکہ باغی افغان اکثر و بیشتر کوچ بہار میں پناہ گزیں ہوتے تھے اس لیے یہاں وفادار افغان جانبازوں کو بھیجا

جاتا تھا ۔'' (انگریزی ترجمہ ، صفحہ ۴۳) ۔ لہٰذا قیاس کہتا ہے کہ حیات محمود کے آبا و اجداد میں بھی ایسا ہی کوئی بہادر اور جانباز شخص گزرا ہوگا جس کو جاگیر ملی تھی ۔ ''بہرکیف ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ شاعر کے آبا و اجداد میں نہ داؤد خاں اور نہ میں داراب خاں نام کا کوئی شخص گزرا ہے ۔ البتہ پھول خاں نامی ایک شخص کا ذکر 'آئینِ اکبری' میں ملتا ہے ۔'' (کوی حیات محمود ، از ڈاکٹر مظہر الاسلام ، صفحہ ۹) ۔

بلاشبہ حیات محمود ایک معزّز گھرانے میں پیدا ہوئے تھے ۔ ان کی رگوں میں پٹھان خون بھی تھا اور بنگالی خون بھی ۔ پھول خاں کے نام ہی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر پٹھان خاندان سے تعلق رکھتے تھے ۔ پھول خاں کو ان کی جانبازی کی وجہ سے کوئی جاگیر بھی ملی تھی ۔ مغلوں کا کرم صرف ان تک ہی محدود نہ رہا بلکہ ان کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہا ۔ حیات محمود کو 'قاضی' کا بلند مرتبہ ورثے میں ملا تھا ۔ مرشد قلی خاں کی عملداری کے آخری دنوں میں یعنی ۱۷۲۳ء - ۱۷۲۷ء کے لگ بھگ باپ کے انتقال کے بعد وہ باگدار پرگنے کے قاضی مقرر ہوئے ۔ ان کی زندگی ہی میں کئی نواب بنگال کے حکمران مقرر ہوئے ، مثلاً نواب شجاع الدولہ ، سرفراز خاں ، علی وردی خاں اور سراج الدولہ ۔

کہا جاتا ہے کہ حیات محمود کے والد کبیر محمود بھی عالمِ کامل تھے اور ان کو شاعری سے بھی لگاؤ تھا ۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ حیات محمود بھی بچپن ہی سے بڑے ذہین تھے ۔ ان کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد دلی گئے اور وہیں اعلیٰ تعلیم حاصل کی ۔ اس بارے میں محراب علی رقم طراز ہیں : ''نوابی عملداری میں شمالی بنگال کا ماہی گنج علوم کا مرکز تھا ۔ وہیں حیات محمود نے ابتدائی تعلیم مکمل کی ۔ اس کے بعد وہ اپنے چھوٹے بھائی شاہ جہاں کے ہمراہ اعلیٰ تعلیم کے لیے دلی روانہ ہو گئے ۔ ان دنوں دلی ہندوستانی مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کا مرکز تھی ۔ خداداد ذہانت و لیاقت کی وجہ سے حیات محمود نے تھوڑے ہی عرصے میں قرآن مجید ، حدیث ، فقہ اور دیگر اسلامی علوم حاصل کر لیے ۔ اس کے علاوہ انہوں نے عربی ، فارسی اور اردو زبانیں بھی سیکھ لیں ۔ بنگلا اور سنسکرت انہوں نے علامہ ابوالفضل سے سیکھی ۔'' (نوروز ۱۳۹۲ بنگلا سال ، صفحہ ۵۲) لیکن ڈاکٹر مظہر الاسلام نے اس خیال کو غلط قرار دیا ہے کہ حیات محمود

کبھی دلی بھی گئے تھے ۔ وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے گھوڑا گھاٹ ہی میں تعلیم حاصل کی ۔ انہیں بیک وقت بنگلا ، عربی اور فارسی پر قدرت حاصل تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ فارسی میں بھی شعر کہتے تھے ۔

جنگ نامہ

یہ حیات محمود کی پہلی منظوم تصنیف ہے ، اور یہ ۱۷۲۳ء میں مکمل ہوئی ۔ میدانِ کربلا میں جو دلدوز سانحہ رونما ہوا تھا اس کی تصویر اس 'جنگ نامہ' میں پیش کی گئی ہے ۔ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کی وفات کے بعد یزید نے کس طرح حضرت علیؓ کے فرزندِ عالی مقام اور ان کے اعزہ کو ظلم و ستم کا نشانہ بنایا ، یہ سب کچھ شاعر نے بڑی پُر اثر زبان میں بیان کیا ہے ۔ انہوں نے کتاب کے شروع میں بنو امیہ اور بنو ہاشم کے درمیان مخالفت کے اسباب کا بھی ذکر کیا ہے ۔ اس کے علاوہ امام حسنؓ اور امام حسینؓ کے ساتھ حضرت رسولؐ خدا کی محبت و شفقت کا بھی بیان ہے ۔

شاعر نے اِس دکھ کا اظہار کیا ہے کہ بنگلا میں واقعۂ کربلا پر زیادہ تر ایسی نظمیں لکھی گئی ہیں جن میں صداقت بہت کم ہے اور لوگ ان نظموں کو پڑھ کر گمراہی میں مبتلا ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے 'جنگ نامہ' لکھی تاکہ سچی باتیں عوام تک پہنچیں ۔ لیکن ان سے بھی غلطیاں سرزد ہو گئیں ۔ تاریخی واقعات سے دور ہٹ کر محض خیالات و تصورات کی دنیا میں انہیں پناہ لینی پڑی ۔ لہٰذا 'جنگ نامہ' کو ہم تاریخی تصنیف نہیں کہہ سکتے ۔ لیکن ساتھ ہی اس سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ یہ بیانیہ نظم شاعر کے تاریخی شعور کو اجاگر کرتی ہے ۔ جہاں جہاں بھی وہ تاریخی حقائق سے دور ہٹے ہیں اس میں ان کی لاعلمی کو دخل نہیں بلکہ شاعرانہ تخیّل کارفرما ہے ۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ یہ نظم کا ترجمہ یا چربہ ہے اور غالباً کربلا کی تاریخی داستان میں شاعرانہ رنگ آمیزی اصلی نظم میں بھی ہوگی ۔

حیات محمود کی نظم کے دیباچے سے اس بات کا اظہار ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی نظم کسی فارسی نظم کو سامنے رکھ کر لکھی ہے کیونکہ انہوں نے خود کہا ہے :

فارسی کتھا آمی رچینو بانگلائے
کتابیر کتھا کوئلو پشتکے پرکاش

شاعر کے اس شعر سے یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ 'کتاب' کا مطلب ان کے خیال میں فارسی کتاب اور پشتک کا مطلب بنگلا نظم سے ہے - 'جنگ نامہ' میں کسی فارسی نظم کا بنیادی خیال ہو سکتا ہے یا ہم اس کو کسی فارسی نظم کا چربہ کہہ سکتے ہیں لیکن لفظ بہ لفظ ترجمہ ہرگز نہیں - ''انہوں نے اس موضوع پر کوئی فارسی نظم پڑھی ہوگی اور اس کا عکس ان کے ذہن میں رہ گیا ہوگا جس کو بعد میں انہوں نے بنگلا میں نظم کر دیا - ان کی ہر نظم کے بارے میں یہ بات کہی جا سکتی ہے -''
(کوی حیات محمود ، از ڈاکٹر مظہر الاسلام ، صفحہ ۹۴)

حیات محمود کے پیش رو شاعروں نے بھی اس سانحے پر نظمیں لکھی ہیں - دورِ وسطیٰ میں یہ رجحان عام تھا - بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بنگال میں جب مغلوں کے اثرات زیادہ گہرے ہو گئے تو شیعہ فرقے کے لوگوں کو یہاں اپنے عقیدے کی اشاعت کی آسانیاں میسر آئیں اور اس طرح مراثی لکھے جانے لگے - لیکن یہ واقعہ ہے کہ ۱۵۷۶ء میں بنگال پر مغلوں کا قبضہ ہوا جب کہ اس سے بہت پہلے شیخ فیض اللہ نے مرثیہ طرز کی نظم (غازی وجے) لکھی - یہ صحیح ہے کہ سانحہ کربلا پر انہوں نے بہت کم لکھا - بنگلا میں سب سے پہلے مرثیہ نگار کی حیثیت سے محمد خاں ('مقتول حسین') کا نام لیا جا سکتا ہے - محمد خاں کے بعد ہی ان کے ہم عمر عبدالحکیم نے بھی سانحہ کربلا پر نظم لکھی ہے - ''ان کی نظم 'کربلا' پوتھی ادب میں زیادہ مشہور ہے -'' (بانگلا قلمی پوتھیر بیان ، از پروفیسر علی احمد) - محمد خاں کی 'مقتول حسین' کے بعد ہی حیات محمود کی 'جنگ نامہ' نظم عوام میں مقبول ہوئی - غریب اللہ کی نظم 'جنگ نامہ' کو بھی ہم نظر انداز نہیں کر سکتے - اگرچہ محمد خاں کی وفات کے تقریباً ۷۸ سال بعد حیات محمود نے 'جنگ نامہ' لکھی اس کے باوجود دونوں کی زبان ، عروض اور خیالات میں یکسانیت نہیں - البتہ یہ بات تسلیم کر لینی ہوگی کہ محمد خاں ، حیات محمود اور غریب اللہ سبھی نے فارسی نظموں سے استفادہ کیا ہوگا - اس لحاظ سے تینوں کی نظموں میں یکسانیت ہو سکتی ہے ، لیکن دوسری باتوں میں ان تینوں کے ہاں کہیں ہم آہنگی نہیں ملتی -

حیات محمود ہندو پورانوں سے بہت متاثر نظر آتے ہیں - شاید اس کی وجہ ہندوؤں سے برسوں کی رفاقت اور ایک دوسرے کی روایت سے آگاہی ہو - یہی وجہ ہے کہ ان کی

ہندو پورانوں کی دو ایک کہانیاں ، ہندو روایت کے دو چار الفاظ (گوسائیں ، ناتھ ، لیراکار ، ٹھاکر وغیرہ) تشبیہات کے الفاظ (گورا چاند سیاہ بالوں سے آگے دیکھو) وغیرہ ملتے ہیں ۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خالص اسلامی روایت کے موضوع پر نظم لکھتے لکھتے ہندو لسانی اور تلمیحی روایات کو نظر انداز نہیں کر سکے ۔ مثلاً خالص اسلامی موضوع پر شعر کہتے کہتے وہ ہندو دیوتا اور دیوی کا ذکر بھی کر دیتے ہیں ۔ حضرت رسولؐ خدا کی ولادت باسعادت کا ذکر وہ اس طرح کرتے ہیں :

جکھن جنمیلو نبی   اندرا راج آدی سبی
دیوگن ہوئلو چمت کار
بھانگیلو اندرا چھترو   کھیسا پوڑیلو پترو
سنگھاسن ناڑیلوتا ہار

(ترجمہ) جب نبیؐ کی ولادت ہوئی تو اندرا راج کے سارے دیوتا انگشت بدنداں رہ گئے ، اندرا کی حکومت جاتی رہی ۔ اس کے آئین کی بنیاد منہدم ہو گئی اور تخت ڈاواں ڈول ہو گیا ۔

شاعر کے اس رجحان سے اُس عہد کے مسلم معاشرے کو بھی سمجھنے میں مدد ملتی ہے اور یہ تصویر بھی آنکھوں کے سامنے گھوم جاتی ہے کہ اس عہد کی مسلم تہذیب ہندو تہذیب سے قریب تھی ۔ اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فتح بنگال کے بعد یہاں کے معاشرے پر مسلمانوں کے مذہب اور ان کی تہذیب کی چھاپ گہری ہوتی گئی ۔ ہم اسے بھی تسلیم کریں گے کہ مسلمان بھی یہاں کے باشندوں کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے ۔ دورِ وسطیٰ کے بنگلا ادب میں یہ اثرات نمایاں طور پر نظر آتے ہیں ۔

'جنگ نامہ' حیات محمود کی رزمیہ نظم ہے اور اسی مناسبت سے انہوں نے جو اسلوب اپنایا ہے وہ قابلِ تعریف ہے ۔ ابتدا سے انتہا تک کہانی اثر انگیز اور دلخراش ہے ۔ رزمیہ شاعروں میں فردوسی ، ہومر ، بالمیکی ، ورجل ، ملٹن اور کالی داس بہت مشہور ہیں اور انہوں نے اپنی اپنی نظموں کے لیے جو اسلوب اپنایا تھا وہ آج بھی اچھوتا ہے ۔ حیات محمود نے بھی رزمیہ شاعر کی حیثیت سے اپنا مقام ان لافانی شعراء میں بنا لیا ہے ۔ ان کی زبان

میں شوکت کے ساتھ نغمگی بھی ہے اور ان کا طرزِ بیان بھی منفرد ہے -

ہتیکان بانی

یہ کتاب ۱۷۵۳ء میں لکھی گئی - اس منظوم کتاب میں اسلام کے مختلف اصول ، فرمانِ الٰہی اور قواعد و ضوابط بیان کیے گئے ہیں - اس کے لکھنے کا بقولِ شاعر واحد مقصد یہ تھا کہ وہ مسلمان جو آہستہ آہستہ مذہب سے دور ہوتے جا رہے ہیں اور جن میں برائیاں جڑ پکڑتی جا رہی ہیں وہ اسے پڑھ کر راہِ راست پر آ جائیں - شاعر اگر ایک طرف معاشرے کے مصلح تھے تو دوسری طرف مذہب کے مبلّغ بھی تھے - اس کتاب میں ان کے یہ دونوں روپ نظر آتے ہیں -

اس کتاب کے ذریعے انہوں نے وہ سب اصول و ضوابطِ حیات بتائے جن کا جاننا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے - مثلاً انہوں نے بتایا کہ نماز کس طرح پڑھی جاتی ہے ، وضو کیسے کیا جاتا ہے ، روزہ کیوں فرض ہے ، فریضۂ حج کیا ہے ، زکوٰۃ کیوں فرض کی گئی ہے ، حلال اور حرام میں کیا فرق ہے ، گناہ اور ثواب کسے کہتے ہیں اور یہ کہ مسلمانوں کے حقوق اور فرائض کیا کیا ہیں - ان باتوں کے علاوہ چند پیغمبروں کا ذکر ، ملائک کی باتیں اور اللہ و رسولؐ کی فرمانبرداری اور نافرمانی کا بیان بھی ہے - انہوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ اگر زندگی حقیقت ہے تو موت بھی برحق ہے - لہٰذا مرتے دم تک موت کو نہیں بھولنا چاہیے - جس نے اللہ اور اس کے رسولؐ کے بتائے ہوئے اصولوں پر عمل کیا اور اپنی زندگی کو دنیا کی تمام آلائشوں اور برائیوں سے پاک صاف رکھا وہ آخرت میں سرخرو ہوگا - یہ نظم طبع زاد معلوم ہوتی ہے - چونکہ شاعر کو عربی اور فارسی پر بہت قدرت حاصل تھی لہٰذا ان زبانوں میں ان کو اسلام کے بارے میں جو کچھ بھی ملا انہوں نے بنگلا میں اس کو نظم کر دیا - ''اس نظم کا موازنہ علاول کے 'تحفہ' سے کیا جا سکتا ہے کیونکہ موضوع کے لحاظ سے دونوں نظمیں یکساں حیثیت رکھتی ہیں - علاول کی نظم 'تحفہ' فارسی زبان کے شاعر یوسف گدا کی 'تحفۃ النصائح' کا ترجمہ ہے - یوسف گدا یا شیخ یوسف دہلوی چودھویں صدی کے شاعر ہیں - اگرچہ حیات محمود کی نظم اور 'تحفۃ النصائح' میں بہت حد تک یکسانیت ہے لیکن شاعر نے کہیں بھی نہ تو یوسف گدا

کا ذکر کیا ہے اور نہ ان کی نظم 'تحفة النصائح' کا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ 'تحفة النصائح' حیات محمود کی نظروں سے نہیں گزری ۔ بہرکیف سولھویں صدی عیسوی میں اسلامی فقہ اور مسائل کے بارے میں بنگلا شاعری کا جو دھارا پھوٹا تھا حیات محمود کی 'ہتیگان' اسی سے نکلی ہوئی قابلِ ذکر نظم ہے ۔'' (کوی حیات محمود ، از ڈاکٹر مظہر الاسلام ، صفحہ ۲٦۱) ۔

انبیا بانی

یہ نظم ۱۷۵۷ء یعنی جنگِ پلاسی کے وقت لکھی گئی ۔ اٹھارھویں صدی کی سیاسی فضا کے پس منظر پر نظر دوڑائی جائے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حیات محمود نے 'انبیا بانی' کیوں لکھی ۔ اس عہد میں مغلوں کی سیاسی کمزوری ، انگریزوں کی عیاّری اور مرہٹوں اور پرتگیزوں کے مظالم نے بنگال کے عوام کو بہت مایوس کر دیا تھا ۔ اقتصادی بدحالی کی وجہ سے معاشرہ مختلف برائیوں کی آماجگاہ بن گیا تھا ۔ مذہب سے لوگ دور ہوتے جا رہے تھے ۔ ان حالات نے حیات محمود کو معاشرے اور مذہب سے قریب کر دیا ۔ انہوں نے محسوس کیا کہ زندگی میں جب چاروں طرف مایوسی اور نامرادی کا راج شروع ہو جاتا ہے تو مذہب کی باتیں سن کر اور پڑھ کر دلوں کو تقویت ملتی ہے ۔ 'انبیا بانی' اسی مقصد کے پیشِ نظر لکھی گئی اور کہا جاتا ہے کہ اس نظم نے مسلم عوام کے دل و دماغ کو سکون پہنچانے میں بڑا کردار ادا کیا ۔ حالانکہ شاعر اس وقت عمر کی اس منزل پر پہنچ گئے تھے جب قویٰ جواب دے دیتے ہیں اور دماغ کام کرنا چھوڑ دیتا ہے تاہم انہوں نے مسلم عوام کے لیے یہ اہم فریضہ انجام دیا ۔

'انبیا بانی' بھی کسی عربی یا فارسی کتاب ہی کا ترجمہ ہے ۔ اس میں تخلیقِ کائنات ، پیغمبرِ اسلام اور دیگر پیغمبروں کی باتیں بیان کی گئی ہیں ۔ بہشت اور دوزخ کا ذکر ہے ۔ اس میں یہ بھی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے کہ خدا نے آدمؑ کو کیسے تخلیق کیا اور اس طرح اس نے عرش ، آفتاب ، ماہتاب ، آگ اور ہوا کو سجدہ کرنے کا حکم دیا ۔

سرب بھید بانی (۱۷۳۲ء)

'پنچ تنتر' سنسکرت زبان میں بشنو شرما کی اخلاقیات پر عظیم کتاب ہے جس کا ترجمہ

مختلف زبانوں میں ہو چکا ہے ۔ بنگلا میں اس کا ترجمہ سب سے پہلے حیات محمود نے فارسی ترجمے کی مدد سے کیا ۔ ان کے بقول ایران کے کسی بہت ہی معزز فرد مصطفیٰ دیوان کی خواہش پر تاج الملک نے 'پنچ تنتر' کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا اور انہوں نے اسی کتاب یعنی 'فرح القلوب' کی مدد سے 'سرب بھید بانی' لکھی ۔

مختصر یہ کہ اٹھارھویں صدی کے درمیانی عہد میں مغربی اور مشرق بنگال میں جتنے بڑے شعراء گزرے ہیں ، حیات محمود بھی ان میں سے ایک ہیں ۔ انہوں نے مذہب اور اخلاقیات کے موضوع پر طویل بیانیہ نظمیں لکھیں جو خیالات کی رفعت اور شاعرانہ خوبیوں کے لحاظ سے بلند ہیں ۔ ایک خوبی جو ان کو دیگر شعرا سے ممیز کرتی ہے یہ ہے کہ انہوں نے دیہات کی زبان اور ادب کی زبان کو ایک نیا روپ دیا ۔ دنیا کے تمام شاعر ایک نئے عہد کو جنم دینے کی لیاقت و ذہانت لے کر پیدا نہیں ہوتے ، البتہ کسی کسی شاعر کا ظہور اس عہد کو زندہ رکھنے میں ناگزیر ہوتا ہے ۔ حیات محمود بلاشبہ ایسے ہی شاعروں کی صف میں نظر آتے ہیں ۔ ''دورِ وسطیٰ کے بنگلا ادب میں ان کی ٹکر کا کوئی شاعر نظر نہیں آتا ۔ شمالی بنگال میں وہ واحد گوہرِ نایاب ہیں ۔ سانحۂ کربلا پر جن شعراء نے نظمیں لکھی ہیں ان میں حیات محمود حسنِ بیان ، موضوع اور زبان کے لحاظ سے 'جنگ نامہ' لکھ کر سب سے اونچی جگہ پر نظر آتے ہیں ۔'' (کوی حیات محمود ، از ڈاکٹر مظہر الاسلام ، صفحہ ۲۹۰) ۔

شیخ منصور

اب تک ان کے دو مخطوطات دستیاب ہوئے ہیں ۔ 'سر نامہ' کے شاعر منصور اور 'امیر جنگ نامہ' کے شاعر شیخ منصور دو مختلف شاعر معلوم نہیں ہوتے ۔ ان کے والد کا نام قاضی عیسیٰ اور مرشد کا نام شاہ تاج الدین ہے ۔ 'سر نامہ' ان کی ضخیم کتاب ہے ۔ اس کا سنہ تصنیف شاعر نے یوں بیان کیا ہے :

جو تو ہوللو مگھی سن لاؤ پرمانی
اک پرے شنو چھ پانچ دیا گونی

یعنی 'سر نامہ' ۱۰۶۵ ماگھی مطابق ۱۷۰۳ء میں مکمل ہوا ۔ شاعر چاٹگام میں رامو کا

باشندہ تھا ۔ 'سر نامہ' فارسی کی ایک کتاب 'اسرارِ الٰہی' کا ترجمہ ہے ۔ اس عہد میں مسلمان شعراء عربی اور فارسی کی منتخب اور مشہور کتابوں کا ترجمہ کر کے بنگال کے عوا کو اسلامی تہذیب و ثقافت اور تعلیمات سے روشناس کرا رہے تھے ۔ شیخ منصور نے بھی اسی مقصد کو پیش نظر رکھ کر اسلامی تعلیمات پر مبنی فارسی کتاب 'اسرارِ الٰہی' کا بنگلا میں ترجمہ کیا ۔ اس بارے میں وہ خود کہتے ہیں :

اسرار الٰہی اَک کتاب اوپہام
سر نامہ راکھی لام پشتکیر نام

(ترجمہ) : اسرارِ الٰہی ایک عظیم کتاب ہے ۔ (بنگلا میں) اس کا نام میں نے 'سر نامہ' رکھا

در اصل یہ نظم بقول پروفیسر شاہد علی 'درویشی پوتھی' ہے ۔ اس کی کئی فصلیں ہیں ۔ پہلی فصل میں 'درویشی کتھن' دوسری میں 'عبارت'، تیسری میں 'جسم'، چوتھی میں 'ربیع'، پانچویں میں 'دل'، چھٹی میں 'موسم'، ساتویں میں 'خدا' اور آٹھویں میں 'ارواح' کا ذکر ہے ۔

شیخ منصور کی دوسری کتاب 'امیر جنگ نامہ' ہے ۔ اس میں سانحۂ کربلا او امیر محمد حنفیہ کی فتح کے واقعات درج ہیں ۔ اس میں بے شمار عربی اور فارسی کے الفاظ بڑی خوبصورتی سے استعمال کیے گئے ہیں ۔ زبان پر ان کو بڑی قدرت حاصل تھی ۔

محمد وزیر علی

ان کی صرف ایک نظم دریافت ہوئی ہے جس کا عنوان 'نسل عثمان اسلام آباد' ا 'شاہنامہ' ہے ۔ اس نظم میں ان کے حالات درج ہیں ۔ ضلع چاٹگام میں ہت ہزاری تھان ہے اور اسی تھانے میں چاریہ نامی ایک گاؤں ہے جہاں محمد وزیر علی پیدا ہوئے ۔ ان کے بڑے بھائی کا نام شہزادہ نظیر علی تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ چاٹگام کا 'نظیر ہاٹ' ان ہی کے نام سے مشہور ہے ۔ ان ہی کی فرمائش پر شاعر نے تیسرے خلیفہ حضرت عثمانؓ کے اہلِ خاندان پر نظم لکھی ۔ عربی زبان میں تاریخ عثمانی کو ہی وزیر علی نے بنگلا کا جامہ پہنایا ۔ انہوں نے ۱۱۷۱ء میں یہ نظم شروع کی تھی جو ۱۷۱۸ء کو مکمل ہوئی ۔ شاعر خود حضرت عثمانؓ کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے ۔

محمد رضا (۱٦۹۱ء - ۱۷۸۰ء)

ان کی دو کتابوں کا اب تک پتا چلا ہے جن کے نام یہ ہیں : (۱) تمیم جلال و چتورنا چیلال - (۲) مصری جمال - ان کی جائے پیدائش چاٹگام کے پھٹک چھڑی تھانہ میں بخت پور گاؤں ہے - یہاں شاعر کے اہل خاندان اب بھی موجود ہیں - 'تمیم جلال و چتورنا چیلال' عشقیہ داستان ہے جو بڑتلہ (کلکتہ) میں چھپی تھی اور جو بنگال کے گھر گھر میں شوق سے پڑھی جاتی تھی - یہ بیانیہ نظم ہے - ہیرو اور ہیروئن ایک دوسرے کو خواب میں دیکھتے ہیں اور اس اُمید میں کہ ملاقات دوسری دنیا میں ہوگی دونوں آخر میں اپنے آپ کو نذرِ آتش کر دیتے ہیں - گندھروا رسم کے مطابق دونوں کی شادی خواب میں ہو جاتی ہے لیکن سوال ملاقات کرنے کا پیدا ہوتا ہے - شاہ شیراز کو جب ان باتوں کا علم ہوا تو اس شہزادی کی شادی کا منصوبہ بنایا - سوئمبر کی رسم منائی گئی - دیگر شہزادوں کے ساتھ جلال بھی سوئمبر میں آیا - شہزادی کے ساتھ شادی کے لیے پانچ شرائط رکھی گئیں - جلال پانچوں شرائط پر پورا اترا اور اس طرح دونوں شادی کے بندھن میں بندھ گئے -

'مصری جمال' بھی داستانِ عشق ہے - اس میں شاہ عبدالکریم کی بیٹی اور شہر بمل کے شاہ شریف سلطان کے بیٹے تاب ہمم کے عشقیہ کارنامے بیان کیے گئے ہیں - دونوں ایک دوسرے کی تصویر دیکھ کر اپنے سینے میں عشق کی آگ محسوس کرتے ہیں اور بڑی دشواریوں کے بعد دونوں کی شادی ہوتی ہے -

دونوں داستانوں میں جو زبان استعمال کی گئی ہے وہ بڑی سادہ اور سجل ہے - طرزِ بیان بھی منفرد اور اثر انگیز ہے -

علی رضا (۱٦۹۵ء - ۱۷۸۰ء)

صوفی شاعر علی رضا کو پیار سے کانو فقیر بھی کہا جاتا ہے - آپ چاٹگام کے موضع اوس کھالن میں پیدا ہوئے - اس گاؤں میں ان کی اولاد اب بھی موجود ہے - ان ہی کی زبانی پتہ چلا ہے کہ شاعر نے ۱۷۸۰ء میں اس وقت وفات پائی جب ان کی عمر نوے سال کی تھی - ان ہی کے بقول وہ ہمہ وقت دھیان گیان میں ڈوبے رہتے اور شعر کہتے تھے - ان کے مرشد کا نام قیام الدین ہے -

علی رضا کی حسب ذیل کتابوں کا پتا چلا ہے : 'آگم' ، 'گیان ساگر' ، 'دھیان مالا' ، 'یوگ قلندر' ، 'ساٹھ چکرا بھید' اور 'سراج القلوب' ۔ ان تصانیف کے علاوہ انہوں نے معرفتی گیت اور وشنو پداولیاں بھی لکھی ہیں ۔ ان کی نظموں میں تصوف اور یوگ کی آمیزش ہے ۔ ان کے عقیدت مندوں کی تعداد خاصی تھی ۔ عبدالکریم ساہتیہ وشارد نے علی رضا کے 'گیان ساگر' کو مرتب کیا جسے بنگیہ پریشد نے شائع کیا ہے ۔ 'سراج القلوب' اسلامی تعلیمات پر مبنی کتاب ہے یعنی اس میں بتایا گیا ہے کہ دنیا کیسے وجود میں آئی ، قیامت کے روز کیا کچھ ہوگا وغیرہ ۔ 'آگم' معرفت کے موضوع پر مشہور کتاب ہے ۔ 'گیان ساگر' میں ہندو اور مسلم تہذیب کے مشترک پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے ۔ 'راگ مالا' ان کے گیتوں کا مجموعہ ہے ۔

محمد مقیم (۱۷۰۰ء - ۱۷۷۵ء)

گل بکاولی جیسی معرکہ آرا نظم کے شاعر محمد مقیم اٹھارھویں صدی کے مسلم شعراء میں بلند درجہ رکھتے ہیں ۔ شاعر کے آبا و اجداد عظیم پور گاؤں (چاٹگام) میں سکونت پذیر تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ بعد میں یہ لوگ عظیم پور سے نوا پاڑہ منتقل ہوگئے ۔ اس بارے میں شاعر نے خود کہا ہے کہ میری پیدائش نوا پاڑہ گاؤں میں ہوئی جو بہت خوش منظر ہے ۔ آپ روزن کے زمیندار حارث میاں چودھری کے والد علی اکبر چودھری کے گماشتہ تھے ۔ شاعر نے اپنی نظم میں اپنے جو حالات درج کیے ہیں ان سے ان کے پیش رو اور ہم‌عصر شاعروں کا ذکر بھی ملتا ہے ۔ اول اول شاعر کے آبا و اجداد ضلع نواکھالی میں فینی کے باشندے تھے ۔ وہاں سے یہ لوگ عظیم پور (چاٹگام) آ گئے اور پھر عظیم پور سے نوا پاڑہ منتقل ہوئے ۔ شاعر جن دنوں علی اکبر چودھری کے گماشتہ تھے ، ان ہی دنوں دیا گنج سے شاہ اصحاب الدین سے ان کا تعارف ہؤا ۔ ان ہی کی فرمائش پر انہوں نے گل بکاولی کا بنگلا میں ترجمہ کیا ۔ ان سے پہلے گل بکاولی کا ترجمہ چاٹگام ہی کے ایک شاعر نوازش خاں نے کیا تھا ۔ اگرچہ یہ فارسی کا ترجمہ ہے لیکن مقیم نے اس میں بہت سے طبع زاد ٹکڑے بھی شامل کر دیے ہیں ۔ اس نظم سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر کو ہندو علمِ جوتش ، علمِ عروض ، علمِ موسیقی اور ہندو مسلم مذاہب میں اچھا خاصا درک حاصل تھا ۔

'گل بکاولی' میں حمد ، نعت ، صحابہؓ کرامؓ ، چاروں پیر ، بارہ امام ، چودہ صوفیا ، ہفت افلاک ، زمین کے سات طبقات ، سات سمندر ، سلسلہ ہائے کوہ اور سات اقلیموں کے سنگھاسن کا بیان ملتا ہے ۔ اس کے علاوہ انہوں نے سلطنتِ دہلی کا بھی ذکر کیا ہے ۔ اگرچہ ان کی کتاب 'گل بکاولی' کا سنہ تصنیف معلوم نہیں لیکن ہم ان کے اس شعر سے کسی نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں ۔ یعنی ''انگریز حکمران کا تعلق فرنگی قوم سے ہے ۔'' ۱۷٦۰ء میں انگریزوں نے میر قاسم سے بردوان ، میدنی پور اور چاٹگام کے اضلاع حاصل کیے تھے ۔ اس واقعے کے چند سال بعد ہی 'گل بکاولی' مکمل کی گئی ۔ اس نظم کے بعد شاعر نے تین اور نظمیں لکھی ہیں ۔ 'فیض المقتدی' ان کی آخری تصنیف ہے ۔ اسی کے دیباچے میں انہوں نے اپنی جن دیگر تین تصانیف کا حوالہ دیا ہے ان کے نام یہ ہیں : 'کالا کام' ، 'مریگاوتی' اور 'ایوب نبیر کتھا' (پیغمبر ایوبؑ کا ذکر) ۔ لیکن ان کے نسخے تاہنوز دریافت نہیں ہوئے ہیں ۔ 'فیض المقتدی' مذہبی نظم ہے اور یہ شاعر کے دورِ ضعیفی کی تصنیف ہے ۔

محمد علی (۱۷۱۰ء - ۱۷۸۵ء)

شاعر نے 'حیرت الفقہ' میں اپنا تعارف اس طرح کرایا ہے : ''چاٹگام بہت ہی خوبصورت جگہ ہے ۔ اس کو اسلام آباد بھی کہتے ہیں ۔ اس کے شمال میں عظیم نگر ہے ۔ اس کا دوسرا نام عادل پور ہے ۔ خوبصورتی میں اس کا کوئی جواب نہیں ۔ یہاں علماء اور فضلاء کی کمی نہیں ۔ مقیم ان سب میں سے بلند درجے کے مالک ہیں ۔'' شاعر غالباً لیلانگ یا روژنگ گئے تھے اور وہاں یوسف حافظ سے ان کی ملاقات ہوئی تھی جن کی فرمائش پر انہوں نے 'حیرت الفقہ' لکھی ۔ یہ فارسی کی کسی کتاب کا ترجمہ ہے اور عربی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہے ۔ اس میں قانونِ شریعت سے متعلق سوالات کیے گئے ہیں اور جوابات بھی دینے کی کوشش کی گئی ہے ۔ ان کی دو اور بیانیہ نظمیں ہیں جن کے نام یہ ہیں : 'شاہ پری ملک زادہ' اور 'حسن بانو' ۔ دونوں میں محبت کی داستان بیان کی گئی ہے ۔ 'حسن بانو' کے مسودے کے صرف دو اوراق کا پتا چل سکا ہے ۔

محمد قاسم (۱۷۲۰ء - ۱۷۹۸ء)

ڈاکٹر انعام الحق نے اس کا سنہ پیدائش ۱۷۳۰ء لکھا ہے (مسلم بانگلا ساہتیہ ، صفحہ

۲۸۶) - شاعر نے اپنی نظم 'سراج القلوب' میں خود نوشت حالات بیان کیے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ ان کے والد کا نام شاہ عزیز تھا اور یہ کہ آپ ضلع نواکھالی کے 'جوگی دیا' میں پیدا ہوئے تھے - یہ کتاب ۱۷۹۰ء میں مکمل ہوئی جو پندرہ ابواب پر مشتمل ہے - اس میں یہ مضامین شامل ہیں : بسم اللہ ، سورۂ فاتحہ ، نماز ، روزہ ، حدیث ، قبر میں فرشتوں کی آمد ، والدین کے حقوق ، قرآن کے اقوالِ دانش ، رسولؐ کے اقوال ، قیامت ، بہشت وغیرہ - ان کی ایک اور تصنیف 'ہت اپدیش' ہے - اس میں تصوف کی باتیں بیان کی گئی ہیں - یہ غالباً عربی کی کتاب 'برہان العارفین' کا ترجمہ ہے - تیسری تصنیف 'سلطان یمامہ' ہے - اس میں حیات بعد الموت کا ذکر ہے جو سلطانِ یمامہ نے اُس وقت بیان کیا جب ان کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزے سے دوبارہ زندگی ملی - محمد قاسم مذہبی شاعر تھے - ان کا مقصد لوگوں کی اصلاح رہا ہے -

سید نور الدین (۱۷۳۰ء - ۱۸۰۰ء)

اٹھارھویں صدی کے شعراء میں سید نور الدین کا مقام کافی بلند ہے - تصوف میں ان کو خاص دخل تھا اور ان کی علمی سطح اونچی تھی - اس کی مثال ان کی تصنیف 'دقائق الحقائق' میں ملتی ہے - اس کے بہت سے مخطوطات چاٹگام میں ملے ہیں جو عربی اور بنگلا دونوں رسم الخط میں ہیں - نور الدین کو عربی اور فارسی پر قدرت حاصل تھی - ان کی اب تک مندرجہ ذیل کتابیں دریافت ہو چکی ہیں :

'دقائق الحقائق' ، 'قیامت نامہ یا راحت القلوب' ، 'موسار سوال' (حضرت موسیٰؑ کے سوال) اور 'برہان العارفین یا ہت اپدیش' - 'دقائق الحقائق' میں بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں کو اسلامی نقطۂ نظر سے اپنی روزمرہ کی زندگی کیسے گزارنی چاہیے - 'قیامت نامہ' میں ایک شعر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سید نور الدین ابن عزیز نے ۱۷۹۰ء میں 'دقائق الحقائق' کو نظم کیا - اس کتاب میں تصوف کی باتیں بیان کی گئی ہیں - 'برہان العارفین' یا 'ہت اپدیش' کا سالِ تصنیف ۱۷۹۶ء ہے - انہوں نے خود کہا ہے :

بارہ سو تین سنے پستک لیکھا جائے
ہوڑیلے شو نیلے گیان جرمیبو سبھائے

یعنی یہ کتاب بنگلا سال ۱۲۰۳ مطابق ۱۷۹۲ عیسوی میں لکھی گئی -

'دقائق الحقائق' کا خلاصہ ۲۲ ابواب پر مشتمل ہے - یہ فقہ کی ایک عربی کتاب 'کنز الدقائق' مصنفہ امام حفیظ الدین نسفی کا ترجمہ ہے - پہلے باب میں موت کا بیان ہے -

'موسار سوال' (حضرت موسیٰؑ کے سوالات) بھی ان کی طبع زاد تصنیف نہیں ہے بلکہ کسی فارسی یا عربی کتاب کا آزاد ترجمہ ہے - حضرت موسیٰ علیہ اسلام جب کوہِ طور پر تشریف لے گئے تھے اور وہاں خداوندِ تعالیٰ اور ان کے مابین جو سوال و جواب ہوئے وہی کچھ اس مختصر سی کتاب میں بیان کیا گیا ہے -

'راحت القلوب' یا 'قیامت نامہ' ۱۹ ابواب پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہے جس میں زندگی اور موت ، جنّت اور دوزخ ، حقوقِ والدین ، سُود ، جھوٹ ، غیبت ، حسد اور تقویٰ کے عام اصول بیان کیے گئے ہیں - اس موضوع پر عربی اور فارسی کی بہت ساری کتابوں کا مطالعہ کر کے شاعر نے یہ کتاب لکھی ہے -

شاکر محمود (۱۷۴۵ء - ۱۸۰۰ء)

یہ مشرقی پاکستان کے ضلع رنگ پور کے رہنے والے تھے - انہوں نے کئی کتابیں تحریر کی ہیں لیکن ایک ہی کتاب اب تک دستیاب ہوئی ہے - اس کتاب کا نام 'منوہر مدھو مالا' ہے جو ۱۷۸۱ء میں لکھی گئی - اس کا موضوع عشق ہے ، بیان کافی اثر انگیز ہے -

چوہر (۱۸۰۴ء - ۱۸۷۰ء)

چاٹگام کے شعراء میں جو انیسویں صدی کے ابتدائی دور میں گزرے ہیں ، چوہر کی شاعرانہ عظمت مسلّم ہے - ان کے جدِ اعلیٰ عظمت گوڑ سے منتقل ہو کر چاٹگام میں آ گئے تھے اور یہیں انہوں نے ایک بستی بسائی جس کا نام بانس کھالی ہے - چوہر کے باپ کا نام واعظ الدین اور ان کے مرشد کا نام مطیع اللہ تھا - اپنے مرشد ہی کی فرمائش پر چوہر نے کم عمری میں 'منوہر مالتی' لکھی اور جب وہ جوان ہوئے تو انہوں نے ایک عشقیہ داستان 'کامل شاہ دلارام' تحریر کی - شاعر کے سرپرست جعفر علی کے آبا و اجداد گوڑ سے آ کر دو ہزاری میں آباد ہو گئے تھے - حضرت ابو بکر صدیقؓ کے خاندان

سے ان کا تعلق تھا ۔ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے وکیل تھے اور کلکتے کے ٹکسال گھر میں بھی کام کرتے تھے ۔ کلکتے میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا ٹکسال گھر ۱۸۰۴ء میں قائم ہؤا تھا اور ۱۸۰۵ء سے یہاں سکّے ڈھلنے لگے ۔ لہٰذا اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شاعر ان دنوں حیات تھے ۔ جعفر علی پہلے ٹکسال گھر میں ملازم ہوئے ، پھر چاٹگام میں وکالت کا پیشہ اختیار کیا ۔ ان ہی کی فرمائش پر شاعر نے دو نظمیں لکھیں ۔ 'سوجن چتراوتی' اور 'آذر شاہ و سمن رخ' ۔ قیاس کہتا ہے کہ یہ دونوں نظمیں انیسویں صدی کے اوائل ہی میں لکھی گئی ہوں گی ۔

چوہر کی پیدائش بانس کھالی گاؤں میں ہوئی تھی ۔ ان کی قبر اب بھی 'چوہر شاہ کی درگاہ' میں موجود ہے ۔ وہ بیک وقت درویش ، شاعر اور عالم تھے ۔ 'منوہر مدھو مالتی' 'کامل شاہ دلارام' اور 'سوجن چتراوتی' کے مسودے اب تک دریافت نہیں ہو سکے ۔ البتہ 'آذر شاہ سمن رخ' کا نسخہ دریافت ہؤا ہے لیکن وہ بھی مکمل نہیں ہے ۔ نقادوں کا متفقہ خیال ہے کہ ان کی شاعری پر ان کے پیش رو شعراء سید سلطان ، علاول ، شاہ برید خاں اور محمد خاں کے اثرات بہت زیادہ ہیں ۔ ان کو ہندو مذہب اور ہندو علم ہیئت میں خاصہ درک تھا ۔

'آذر شاہ سمن رخ' کی کہانی کچھ یوں ہے :

کسی ملک کے بادشاہ آذر شاہ اور ملکہ سولالا کی کوئی اولاد نہ تھی ۔ بادشاہ کو بے اولاد ہونے کا بڑا دکھ تھا ۔ چنانچہ بادشاہ کے غم کو محسوس کرتے ہوئے اس ملک کے علماء اور فضلاء نے بادشاہ سے کہا کہ چونکہ ملکہ 'سولالا' سے اس کے کوئی اولاد نہ ہوگی لہٰذا اسے پورب دیس کی شہزادی سمن رخ سے شادی کر لینی چاہیے ۔ اولاد اسی کی طرف سے ہوگی ۔ چنانچہ آذر شاہ نے سمن رخ سے شادی کر لی ۔ سولالا اس واقعے سے آگ بگولہ ہو گئی اور اس نے رشک و حسد کی آگ میں جل کر آذر شاہ کو ایسی جڑی بوٹی کھلا دی کہ اس کی قوّت مردانہ زائل ہو گئی ۔ لیکن بادشاہ نے حکیم وید کے مشورے سے ایک اور دوا کھائی یہاں تک کہ اس کی قوّت پھر عود کر آئی اور سمن رخ کے ہاں لڑکا پیدا ہؤا ۔ سولالا نے ایک بار پھر جادو ٹونے کا سہارا لیا ۔ سمن رخ اور

اس کے نومولود بچے کی جان خطرے میں پڑ گئی ۔ آذر شاہ نے جب یہ دیکھا تو اس نے اپنے ایک وزیر کو اِس طلسم کے توڑ کی تلاش کرنے کے لیے دور دیس روانہ کیا ۔ وزیر آخرکار بغداد پہنچا تاکہ صفاہان نامی ایک بزرگ کی مدد حاصل کرے ۔ وزیر کی ملاقات اس بزرگ سے ہوئی ۔

اس کے بعد کے صفحات غائب ہیں ۔ کہانی ناتمام رہتی ہے ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ پوتھی کسی فارسی نظم کا ترجمہ ہے ۔

اصغر علی پنڈت (۱۸۰۶ء - ۱۸۷۰ء)

چاٹگام میں موضع نان پور کے رہنے والے تھے ۔ ۱۸۶۶ء میں انہوں نے 'چین پستی' کے عنوان سے بہت ہی طویل عشقیہ داستان نظم کی جس کی اشاعت ۱۹۰۶ء میں ہوئی ۔ ان کی تحریر اور فکر و خیال پر علاول کا اثر نمایاں ہے ۔

حمید اللہ خاں (۱۸۰۸ء - ۱۸۷۰ء)

اگرچہ شاعر کی حیثیت سے انہوں نے ناموری حاصل نہیں کی لیکن مؤرخ کی حیثیت سے ان کی شہرت میں کسی کو کلام نہیں ۔ عربی اور فارسی زبانوں پر ان کو عبور تھا ۔ ۱۸۰۸ء میں پیدا ہوئے ۔ ۱۸۵۷ء میں جب پہلی جنگ آزادی لڑی گئی تو اس تحریک میں ہندوستان کے بیشتر مسلمان انگریزوں کے خلاف صف آرا ہو گئے تھے لیکن حمید اللہ خاں نے تعاون کرنے کی بجائے اس تحریک کے خلاف کام کیا ۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزوں کی حمایت کرنے پر حکومتِ وقت نے ان کو 'خان بہادر' کا خطاب عطا کیا ۔ انہوں نے بزبان فارسی صرف تاریخ ہی نہیں لکھی بلکہ بنگلا میں شاعری بھی کی ۔ 'تران پتھ' اور 'شہادت الدان' یا 'گلزار شہادت' نامی نظمیں دریافت ہو چکی ہیں ۔ ان کے علاوہ انہوں نے نثر میں بھی ایک کتاب تحریر کی ہے ۔ 'گلزارِ شہادت' کی تصنیف کے وقت شاعر کی عمر ۵۵ سال کی ہوگی ۔ یہ کتاب انہوں نے ۱۷ - رمضان المبارک ۱۲۸۰ ہجری مطابق ۱۸۶۳ عیسوی میں مکمل کی ۔ اس نظم میں سانحہ کربلا کے دلدوز واقعات بیان کیے گئے ہیں ۔ 'تران پتھ' یا 'راہِ نجات' ۱۸۶۸ء میں مکمل ہوئی ۔ اس میں مذہبی باتیں بیان کی گئی ہیں ۔ حمید اللہ خاں مغلیہ روایات پر دل و جان سے فدا تھے ۔ ان روایات کو زندہ

رکھنے میں انہوں نے بڑی جدوجہد کی ۔

فصل (ب) ۔ دوبھاشی پوتھی ادب

دوبھاشی کے نام[1]

مسلم بنگلا ادب میں دو بھاشی پوتھی ادب کی اہمیت کم نہیں ہے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دوبھاشی پوتھی ہے کیا ؟ کہاں اور کس ماحول میں یہ پوتھیاں لکھی گئیں ؟ لفظ 'دوبھاشی' بہت دنوں سے بنگلا میں مستعمل ہے ، اس سے بنگلا ادب کی ایک مخصوص شاعری کا خیال ذہن میں آتا ہے ۔ عام طور پر دوبھاشی سے بنگلا کی وہ شاعری مراد لی جاتی ہے جس میں عربی ، فارسی اور اردو کے الفاظ آزادانہ استعمال ہوتے ہیں ۔ اس نوع کی زبان کو مسلمانی بنگلا بھی کہا جاتا ہے ۔ اس کے علاوہ یہ پوتھیاں کلکتے میں طبع ہونے کی وجہ سے 'بڑتلہ کی پوتھی' بھی کہلاتی ہیں ۔ یہ بنگلا رسم الخط میں بائیں سے دائیں لکھی جاتی تھیں لیکن صفحے دائیں جانب سے کھلتے تھے ۔ کچھ پوتھیاں عربی رسم الخط میں بھی لکھی گئی ہیں ۔ ۱۸۷۰ء میں ولیم ہنٹر نے جس زبان کو 'مسلمانی بنگلا' کا نام دیا تھا ، وہی زبان در اصل نشیبی بنگال کی زبان تھی ۔ نشیبی بنگال کے اَن پڑھ اور کم پڑھے لکھے مسلمان اسی 'مسلمانی بنگلا' میں بہت پہلے آپس میں بات چیت کرنے لگے تھے ۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھیے کہ اٹھارھویں صدی کی ابتدا ہی سے اس زبان کا رواج ہو چکا تھا ۔ ولیم ہنٹر نے نشیبی بنگال کا مطلب ہگلی ، ہوڑہ ، چوبیس پرگنہ ، کلکتہ ، فرید پور ، باریسال اور جیسور کے علاقوں سے لیا ہے ۔ انہوں نے لکھا ہے کہ ''نشیبی بنگال میں اسلام کی بنیاد اتنی مستحکم ہو گئی کہ وہاں نہ صرف مذہبی ادب پروان چڑھا بلکہ وہاں کے لوگوں کی اپنی بولی نے بھی ترقی کی ۔'' (Our Indian Musalmans از ولیم ہنٹر ، صفحہ ۱۳۶ ، جلد سوئم) ۔ ہنٹر کے اس خیال سے اتفاق کیا جائے یا نہیں لیکن اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ عرصہ دراز تک مغربی بنگال کے بیشتر شعراء نے

---

(۱) مسلمان بنگالی ادب ، بڑتلہ پوتھی ، اسلامی بنگلا ، پوتھی ساہتیہ ، مسلمانی بنگالی ، مسلم بنگالی ، دو بھاشی ، پوتھی ساہتیہ اس کے مختلف نام ہیں ۔ (ادارہ)

اس دوبھاشی پر انحصار کر کے اسلامی شریعت پر سینکڑوں نظمیں لکھی ہیں اور اس طرح انہوں نے اسلامی روایات کو بچائے رکھا ہے ۔

دوبھاشی بنگلا کیسے ظہور میں آئی ؟

مغل حکمرانوں نے سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں حسین شاہی فرمانرواؤں کی طرح بنگلا زبان و ادب کو قبول نہیں کیا ۔ ممکن ہے ان میں سے کسی نے بنگلا زبان کی سرپرستی کی ہو لیکن اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا ۔ اس کے علاوہ اس عہد میں اعلیٰ طبقے کے بنگالی مسلمان بھی بنگلا زبان سے دلچسپی نہیں لیتے تھے ۔ مغل فرمانروائی کے وقت ہی سے بنگال میں صوبے داروں کی حیثیت مستحکم سے مستحکم تر ہوتی گئی اور اس طرح بنگالی لوگ حکمرانوں کی زبان ، تہذیب ، ثقافت ، آئین ، قانون اور طرزِ معاشرت سے متعارف ہوئے ۔ اس کے علاوہ صوبے داروں کے ساتھ بڑی تعداد میں حکومت کے نظم و نسق کے سلسلے میں دلی سے وہ لوگ آتے رہے جن کی زبان یا تو فارسی تھی یا اردو ۔ ان لوگوں کی اکثریت مغربی بنگال کے مرشد آباد ، ہگلی اور ہوڑہ میں متعیّن ہوئی ۔ یہاں رہتے رہتے ان کی زبانیں بنگلا کے ساتھ میل جول کی وجہ سے ایک نئی زبان کی شکل اختیار کرنے لگیں ۔ مرشد قلی خاں جب بنگال کی مال گزاری وصول کرنے کے لیے مقصود آباد (مرشد آباد) گئے اور نجی کوششوں سے وہاں شیعہ خاندانوں کے لیے شہر بسایا ۔ تب شمالی ہندوستان سے کثیر تعداد میں اردو بولنے والے مسلمان مرشد آباد ، ہگلی اور ہوڑہ میں آئے اور وہیں سکونت پذیر ہو گئے ۔ رفتہ رفتہ ان کی زبان مقامی زبان یعنی بنگلا کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہوئی کہ بنگلا کی شکل ہی بدل گئی اور ایک نئی زبان منظر عام پر آئی جس میں اردو ، عربی ، فارسی اور بنگلا کے الفاظ بکثرت شامل ہو گئے ۔ یہی زبان بعد میں دوبھاشی کہلائی ۔

عربی فارسی سے بنگالی میں تراجم

دورِ وسطیٰ کے ہندو اور مسلمان شعراء نے دیگر زبانوں سے ترجمہ کر کے بنگلا ادب کا دامن مالا مال کیا ہے ۔ ہندو شعراء نے سنسکرت زبان میں تحریر کی ہوئی مذہبی کتابوں کے تراجم بنگلا میں کیے اور مسلمان شعراء نے فارسی کی روحانی و تاریخی داستانیں

بنگلا میں ترجمہ کیں ۔ مثلاً 'یوسف زلیخا'، 'امیر حمزہ'، 'جنگ نامہ'، 'مقتول حسین' وغیرہ ۔
ہندو شعراء نے اگر دھرم کے اثرات سے مملو دل و دماغ کے لیے شاعری کو انمول خزانہ قرار دیا تھا تو مسلمان شعراء نے خصوصاً زندگی کی مسرتوں کو اپنایا ۔ اگرچہ بنگال میں سرکاری زبان فارسی تھی اور ہندو اور مسلمان دونوں ہی کا اس زبان سے رابطہ تھا لیکن فقط مسلمان شعراء نے فارسی شاعری کی مٹھاس اور لطافت و نزاکت کو بنگلا شاعری کے لیے قبول کیا ۔ یہی وجہ ہے کہ دورِ وسطٰی اور انگریزوں کے عہد میں مسلمان شعراء نے رومانی تصورات میں زیادہ پناہ لی اور ان ہی تصورات کا نتیجہ تھا کہ ان کی شاعری میں جنّ، بھوت پریت، دیو اور پیر و مرشد کی باتیں بہت زیادہ نظر آتی ہیں ۔ ان کے علاوہ ان کی نظموں کے موضوعات میں پیغمبروں کی حیاتِ مقدسہ اور ان کے معجزات کا بھی ذکر ملتا ہے ۔ بعد میں یہی موضوعات دو بھاشی پوتھیوں میں بھی آزمائے گئے ۔

اہم خصوصیات

دوبھاشی پوتھی کاروں کی تخلیقات کو کئی حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ مثلاً :

(الف) مذہبِ اسلام سے متعلق پوتھیاں : جیسے 'راحت القلوب' یا 'قیامت نامہ'، 'ہدایت الاسلام'، 'نصیحت نامہ' ۔ یہ نماز، حج، دینی مسائل، قرآن اور احادیث کی روشنی میں لکھی گئیں ۔ قرآن اور احادیثِ رسولؐ کے پیشِ نظر مسلمان شعراء نے ایسی بہت سی تخلیقات پیش کی ہیں ۔

(ب) عشقیہ داستانوں پر مبنی پوتھیاں : جیسے 'مدھو مالتی'، 'یوسف زلیخا'، 'بھانومتی کی لڑائی'، 'شاہ بیربل'، 'چندرابھان'، 'روپ بھان'، 'چندراوتی'، 'روپ چاند سوداگر اور کنچن مالا'، 'گوہر بادشاہ'، 'کالو غازی' اور 'چمپاوتی' وغیرہ ۔

(ج) اسلامی جنگوں پر مبنی پوتھیاں : جیسے 'ظلمت نامہ'، 'جنگِ خیبر'، 'جنگ نامہ'، 'امیر حمزہؓ'، حضرت علیؓ، محمد حنفیہ یا جن میں امیر حمزہ کو ہیرو کے روپ میں اور غیر مسلم خواتین کو ہیروئن کے روپ میں پیش کیا گیا ہے ۔

(د) بہت سی پوتھیوں میں دینی مباحثے بھی بیان کیے گئے ہیں ۔ اس نوع کی

پوتھیوں میں اسلام کی خوبیاں اور دوسرے مذاہب کی برائیاں دکھائی گئی ہیں ۔

(ه) تصوف پر مبنی پوتھیاں : ان پوتھیوں میں تصوف یا درویشانہ زندگی کا ذکر ملتا ہے ۔ مرشدوں اور درویشوں کی زندگی کے واقعات بھی پیش کیے گئے ہیں ۔ مثلاً منصور حلاج ، نظام الدین اولیا ، شاہ مدار وغیرہ ۔

دو بھاشی کے شعراء اور ان کی تصانیف

غریب اللہ

ان کی زندگی کے حالات خود ان کے مختلف اشعار میں ملتے ہیں ۔ مثلاً 'سونا بھان' ، میں وہ لکھتے ہیں :

۱۱۲۷ سالیر بنگلا سال ماگھ ماشے　　　سوموار پر بعد عصر فقیریتے بھاشے

یہاں ۱۱۲۷ سال سے مراد بنگلا سال ہے یعنی ۱۷۲۰ عیسوی ۔ لہٰذا یہ ثابت ہؤا کہ غریب اللہ اٹھارھویں صدی کے شاعر ہیں ۔ دوئم : 'یوسف زلیخا' نظم کے آخری بند کے کئی مصرعوں کا تجزیہ کرنے کے بعد ہم زمانے کا تعین کر سکتے ہیں اشعار ملاحظہ ہوں :

اللہ تعالٰی سلامتے راکھی بے بادشاہ دے
صحیح سلامت راکھو بادشاہ وزیرے
بجائے سلامت راکھو راجار دیوانے
شیخ دار ، چوبدار ، ازار دار جنے
غریب فقیر کہے کتابیر بات
لائقیر ترے اللہ بڑھاؤ حیات

ڈاکٹر شوکمار سین اگرچہ شاعر کی زندگی کے بارے میں کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے ، تاہم مذکورہ اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ غالباً نظم کی تکمیل تک بنگال میں انگریزوں کی حکومت قائم نہیں ہوئی تھی ۔ (اسلامی بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۱۰۷) ۔ ڈاکٹر شوکمار سین کے اس خیال کو درست ہم اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ اشعار میں

بادشاہ ، وزیر ، راجہ ، دیوان وغیرہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں ۔ ڈاکٹر شہید اللہ (مرحوم) ڈاکٹر شوکمار سین کے خیال سے اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ''چونکہ 'یوسف زلیخا' ۱۷۶۵ء میں لکھی گئی ہے لہٰذا شاعر اٹھارھویں صدی کے اوائل میں حیات تھے ۔'' (پوتھی ساہتیر آدی کوی شاہ غریب اللہ ماہنامہ محمدی - ۱۳۶۱ کارتک (بنگلا سال) صفحہ ۲۹) - اس کے علاوہ اشعار میں مرشد آباد کے نواب (بادشاہیر وزیر یعنی بادشاہ کا وزیر) اور ایسٹ انڈیا کمپنی (راجار دیوان یعنی راجہ کا دیوان) کے بھی اشارے ملتے ہیں ۔ ۱۷۶۰ء - ۱۷۶۴ء میں میر قاسم بردوان ، میدنی پور اور چاٹگام کی مال گزاری انگریز سوداگروں کو تحریری طور پر دے کر میر جعفر کی جگہ نواب ہوتے ہیں اور پھر انگریزوں سے حکومت چھیننے کے سلسلے میں ان کو شکست کا منہ دیکھنا پڑتا ہے ۔ اس کے بعد ۱۲- اگست ۱۷۶۵ء کو ایسٹ انڈیا کمپنی شہنشاہ شاہ عالم سے دیوانی حاصل کر لیتی ہے ۔ لہٰذا یہ خیال بے بنیاد نہیں کہ غریب اللہ کی نظم 'یوسف زلیخا' ۱۷۶۵ء یا اس کے لگ بھگ مکمل ہوئی ہوگی ۔ ہم اس نتیجے پر بھی پہنچتے ہیں کہ غریب اللہ نے ۱۷۲۰ء میں 'سونا بھان' مکمل کی ہوگی ۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ اس وقت ان کی عمر ۲۵ سال سے ۲۹ سال تھی تو ۱۶۹۰ء سے ۱۶۹۵ء کے درمیان کسی وقت پیدا ہوئے ہوں گے ۔ بہرحال یہ بات طے شدہ ہے کہ غریب اللہ نے اٹھارھویں صدی عیسوی میں دو بھاشی یا مسلم بنگلا میں نظمیں لکھی ہیں ۔

غریب اللہ کے والد کا نام شاہ دندی تھا ۔ شاہ دندی کو اللہ کا فقیر بھی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ پکے عابد و زاہد تھے ۔ ہمارے شاعر شاہ دندی کے سب سے بڑے لڑکے ہیں ۔ انہوں نے بھی باپ ہی کی راہ اختیار کی یعنی تقویٰ و عبادت میں ان کا کوئی ثانی نہ تھا ۔ اس مناسبت سے انہوں نے اپنے نام کے ساتھ 'فقیر' کا اضافہ کر دیا ۔ ان کے لائق شاگرد سید حمزہ نے ان کو 'روشن دل' کہا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو تصوف کا گہرا علم تھا ۔ اس کے علاوہ ان کے والد اور خود ان کے نام کے ساتھ لفظ 'شاہ' سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کا تعلق 'درویش' خاندان سے تھا ۔ شاہ غریب اللہ ضلع ہگلی میں بلیا پرگنہ کے موضع حافظ پور میں پیدا ہوئے اور وہیں سکونت پذیر بھی رہے ۔ ان کے بارے میں یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ انہوں نے تعلیم کہاں تک حاصل کی

تھی اور ادب کے ساتھ ان کا کس حد تک لگاؤ تھا ۔ البتہ اس میں کسی کو کلام نہیں کہ وہ قادر الکلام شاعر تھے اور عربی ، فارسی اور اردو زبانیں بھی بخوبی جانتے تھے ۔ شاعر نے بڑے احترام کے ساتھ 'جنگ نامہ' میں بڑے پیر اور غازی خاں اور جعفر خاں غازی کا ذکر کیا ہے ۔

عہدِ مغلیہ میں بنگال صوفیوں ، درویشوں اور فقیر فقراء کا مرکز بن گیا تھا ۔ بنگلا لوک ادب اور لوک سنگیت میں ان کے اثرات کافی نمایاں ہیں ۔ مرشدی گانوں میں 'پیر بدر' کا ذکر اکثر آیا ہے ۔ اس کے علاوہ اسی عہد میں بنگال کے نصف سے زائد مسلمان شعراء نے اپنی نظموں میں پیروں ، درویشوں اور غازیوں کے اوصاف بیان کیے ہیں ۔ اس سلسلے میں سولھویں اور سترھویں صدی کے دو شعراء دولت وزیر بہرام خان اور محمد خاں کی مثالیں دی جا سکتی ہیں ۔ اٹھارھویں صدی میں شاہ غریب اللہ نے بھی اسی راہ پر قدم رکھا ۔ انہوں نے اکثر جگہ اپنی نظموں میں بڑے خاں غازی کا ذکر کیا ہے ۔ اٹھارھویں صدی میں مغربی بنگال کے مسلمانوں کے دو اہم مراکز تھے : بڑا پنڈوا اور چھوٹا پنڈوا ۔ ان دو مراکز میں خانقاہیں تعمیر کی گئیں جہاں اسلام کا درس دیا جاتا تھا ۔ بڑا پنڈوا ــــ ہگلی اور ہوڑہ کی سرحد پر آباد تھا ۔

شاہ غریب اللہ کی تصانیف کے بارے میں اتفاق رائے نہیں ہو سکا ہے کیونکہ ناشروں کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے ان کی نصف سے زیادہ تصانیف دوسروں کے ناموں سے بازار میں مشہور ہیں ۔ لیکن ان کے تخلص ، والد کے نام اور پیر کے نام کی وجہ سے جو کتابوں میں مذکور ہیں ، ان میں پانچ کتابیں دریافت ہو سکی ہیں : (۱) سونا بھان (۲) امیر حمزہ (پہلا حصہ) ۔ (۳) یوسف زلیخا ۔ (۴) جنگ نامہ ۔ (۵) ست پیر کی پوتھی ۔ ڈاکٹر شہید اللہ نے انہی پانچ کتابوں کا ذکر کیا ہے ۔ ڈھاکہ یونیورسٹی کی طرف سے شائع کردہ 'بانگلا ساہتیر ایتی برتو' میں بھی ان ہی پانچ کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے ۔ سید حمزہ اور فقیر محمد کے نام سے منسوب کتب فروشوں کے یہاں 'سونا بھان' کا جو نسخہ دریافت ہوا ہے دراصل اس کے مصنّف غریب اللہ ہیں ۔ سید حمزہ غریب اللہ کے شاگرد تھے ۔ انہوں نے غریب اللہ کی 'امیرِ حمزہ' کا دوسرا حصہ مکمل کیا ہے ۔ 'سونا بھان' کے دوسرے حصے سمیت ان کی کتابوں کی کل تعداد چار ہے ۔ 'حاتم طائی' ان کی آخری تصنیف ہے ۔

'سونا بھان' کا سال تصنیف ۱۷۳۳ء ہے ؛ یعنی غریب اللہ نے جب یہ نظم تحریر کی ، اس کے تقریباً تیرہ سال بعد سید حمزہ پیدا ہوئے ۔

بنگلا زبان میں 'امیر حمزہ' پر سب سے پہلی نظم غالباً چاٹگام کے شاعر عبدالنبی نے لکھی (۱۶۸۴ء) ۔ اتنی مدت گزرنے کے بعد غریب اللہ نے بھی اسی موضوع پر منظوم داستان لکھی ۔ غالباً غریب اللہ کو کہیں سے امیر حمزہ کا فارسی یا اردو نسخہ ہاتھ آ گیا ہوگا ، جس کی بنیاد پر انہوں نے بنگلا میں یہ پوتھی تصنیف کی لیکن اسے وہ مکمل نہ کر سکے ۔ بقیہ کام سید حمزہ نے کیا ۔ ان کے سامنے بھی غالبا فارسی یا اردو کا کوئی نسخہ تھا ۔

غریب اللہ کی تیسری تصنیف 'یوسف زلیخا' ہے ۔ یہاں شاعر نے قرآن مجید اور انجیل سے استفادہ کیا ہے ۔ ڈاکٹر شو کمار سین کا کہنا ہے کہ غریب اللہ کی 'کتاب یوسف زلیخا' کی بنیاد جامی کی فارسی نظم 'یوسف زلیخا' پر رکھی گئی ہے ۔ (اسلامی بانگلا ساہتیہ ، صفحہ ۱۰۷) ۔ غریب اللہ نے اس نظم میں پیر بدر اور بڑے خان غازی کا بھی ذکر کیا ہے ۔ شاعر یہ بھی کہتے ہیں کہ خواب میں مجھے اپنے پیر کی طرف سے حکم ملا کہ میں یوسف زلیخا کی کہانی لکھوں ۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظم ان کی اپنی تخلیق ہے ۔ اس میں فارسی یا اردو سے مدد نہیں لی گئی ۔

'جنگ نامہ' ان کی چوتھی کتاب ہے ۔ ''فارسی کی کتاب' 'مقتول حسین' کی نقل میں غریب اللہ نے یہ نظم کہی ۔'' (فقیر غریب اللہ ، از غلام ثقلین ، صفحہ ۲۹) ۔ انہوں نے مندرجہ ذیل اشعار میں خود اعتراف کیا ہے :

فارسی کتاب چھیلو مقتول حسین   تاھا دیکھی کو بتیار کرینور چن
رو چیتے کو بتیا جو دی خطا مجھے ہوئے   مہر کوریا معاف کو روبیے سبائے

(ترجمہ) مقتول حسین فارسی میں ایک کتاب ہے
اس کو دیکھ کر میں نے نظم کیا ۔ نظم لکھتے وقت اگر بھول چوک ہوئی ہو ،
تو براہِ مہربانی آپ سب مجھے معاف کر دیں ۔

کتب فروشوں کے ہاں 'جنگ نامہ' کے ایسے نسخے بھی دستیاب ہوئے ہیں جن پر شاعر

کی حیثیت سے محمد یعقوب کا نام ہے حتیٰ کہ اکثر جگہ تخلص بھی یعقوب ہی دیا ہؤا ہے۔ اس کی وجہ سے علمی حلقے الجھن میں مبتلا ہو گئے، لیکن تحقیق کے بعد سارے نقاد اس بات پر متفق ہو گئے کہ اصل شاعر غریب اللہ ہی ہیں۔

غریب اللہ کی پانچویں اور آخری تصنیف 'ست پیر کی پوتھی' ہے۔ اس موضوع پر مغربی اور شمالی بنگال میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ "پندرھویں اور سولھویں صدی کا عہد اس حیثیت سے بہت اہم ہے کہ اس عہد میں ہندو کلچر اور مسلم کلچر کو باہم قریب لانے کی پوری کوشش کی گئی ہے۔ جن حالات میں کبیر، نانک اور چیتنیا نے شمالی ہندوستان میں جنم لیا ان حالات کا تقاضا تھا کہ بنگلا ادب میں ست پیر یا ست نرائن کی عظمت پر نظمیں لکھی گئیں اور پداولیاں مرتّب ہوئیں۔" (مسلم بانگلا ساہتیہ، از ڈاکٹر انعام الحق، صفحہ ۱۱۲)۔ اس موضوع پر سب سے پہلے شیخ فیض اللہ نے نظم کہی۔ (۱۵۴۵ء یا ۱۵۷۵ء)۔ "ان ہی کی دیکھا دیکھی بہت سے ہندو اور مسلم شعراء نے ست پیر یا ست نرائن پر نظمیں کہیں۔" (بانگلا ساہتیر ایتی ہاس، از ڈاکٹر سُکمار سین، پہلی جلد صفحہ ۸۰۹)۔

دو بھاشی بنگلا میں منظوم ادب کے پہلے شاعر کی حیثیت سے فقیر غریب اللہ نے 'سونا بھان'، 'جنگ نامہ'، 'یوسف زلیخا' اور 'امیر حمزہ' (پہلا حصہ) میں جس شاعرانہ تخیّل، جذبات اور زبان کو پیش کیا ہے وہ انتہائی قابلِ تحسین اور قابلِ قدر ہے۔ جس طرح دورِ وسطیٰ میں مسلمان شعراء نے اس وقت کے عوام کی تشنگیٔ عشق کو بجھانے کے لیے اسلام کے ابتدائی عہد کے مذہبی پیشواؤں، سورماؤں اور فاتحین کی داستانوں کو نظم کے دلنشیں اور حسین پیرائے میں پیش کیا ہے، اسی طرح عہدِ انگلشیہ میں غریب اللہ نے بھی اپنے رفعتِ تخیل کے اثر آگیں پردے میں کہانیوں کو نیا روپ دیا ہے۔ دو بھاشی بنگلا یا مسلمانی بنگلا میں غریب اللہ نے جو منظوم کہانیاں پیش کی ہیں اور ان میں انہوں نے جو مافوق الفطرت باتیں بیان کی ہیں یا ایسی باتیں جن کا تعلق ہماری اس دنیا سے نہیں ہے، ان کی ذمےداری بہت حد تک اس معاشرے پر ہے جو اس وقت موجود تھا۔

جنگِ پلاسی سے کچھ پہلے ہی سے معاشرے کی بنیاد متزلزل ہوتی جا رہی تھی۔

مختلف قسم کی برائیاں آہستہ آہستہ جڑ پکڑتی جا رہی تھیں ۔ عوام افلاس کا شکار ہونے لگے تھے ۔ چنانچہ پوتھی شاعروں نے فرار کی راہ اختیار کی ۔ انہوں نے حقیقت پسندی سے ہٹ کر رومان کو اپنا موضوع بنایا ۔ تہذیبی و ثقافتی آزادی کی نعمتوں سے محروم ہو کر بنگال کے عوام جب سر لپھوڑائے سو رہے تھے ، اس وقت ایک طرف ہندو شعراء نے مضحکہ خیز گیت لکھنا شروع کیے اور دوسری طرف غریب اللہ جیسے عظیم شاعر نے روایتی شاعری کو اپنایا ۔ چنانچہ اسی نظریے کو سامنے رکھ کر انہوں نے 'امیر حمزہ' (پہلا حصہ) ، 'یوسف زلیخا' ، 'جنگ نامہ' ، 'سونا بھان' اور 'ست پیر' جیسی نظمیں لکھیں ۔

غریب اللہ کو حسن کی تصویر اتارنے میں ملکہ حاصل تھا ۔ جب بھی انہوں نے حسن کی تعریف کی ہے اس کے لیے انہوں نے دو بھاشی سے ہٹ کر وہ بنگلا استعمال کی ہے جس میں ان کے پیش رو علاول اور دولت وزیر بہرام خاں جیسے عظیم شعراء نے نظمیں کہی ہیں ۔ 'یوسف زلیخا' میں شاعر ، یوسف علیہ السلام کے حسن کی تعریف یوں کرتے ہیں :

مکھ نرمل جینو پر نیار ششی بھومر گنجورے جینو دوئی چوکھے بشی

(ترجمہ) چہرہ اتنا صاف و شفاف ہے جیسے پورن ماشی کا چاند ، جیسے بھونرے دونوں آنکھوں میں بیٹھ کر گنگنا رہے ہوں ۔

زلیخا کا روپ اس طرح بیان کرتے ہیں :

زلیخا آپن بیش سنگار کو ریا یوسفیر حضورے رہے پلنکے شویا

روپ جھلمل کرے بی بی زلیخا چاندیر جی نیا روپ صورت سنگار

(ترجمہ) زلیخا بن سنور کر یوسف کے سامنے پلنگ پر سوئی رہیں

بی بی زلیخا کا روپ اس طرح چمک رہا ہے جیسے چاند اپنے روپ کا سنگار کر رہا ہو ۔

غریب اللہ نے اپنی نظموں میں اپنے عہد کے معاشرے کی بھی تصویر کھینچی ہے ۔ یہ تصویر مغربی بنگال کے مسلمانوں کی ہے ۔ ادب سماجی زندگی کا آئینہ ہوتا ہے ۔ اس میں ملک اور سماج ، مذہب اور تہذیب کی چھاپ پڑے بغیر نہیں رہ سکتی ۔ انسان جس جگہ اور جس طرح اٹھتا بیٹھتا اور رہتا سہتا ہے اس جگہ اس کی روشنی میں سماج پروان چڑھتا

ہے ۔ فقیر غریب اللہ اٹھارھویں صدی عیسوی میں مغربی بنگال میں پیدا ہوئے ۔ چنانچہ اس عہد کے مسلمانوں کا معاشرہ ان کی نظموں میں نمایاں طور پر نظر آتا ہے ۔ انہوں نے مسلم معاشرے کے رسم و رواج ، شادی بیاہ ، رہن سہن اور خور و نوش کی تصویریں بھی پیش کی ہیں ۔ شادی بیاہ کے موقع پر ڈھولک ، دوتارا ، سارنگی وغیرہ ساز بجائے جاتے تھے ۔ خوشی کے اظہار کے اس طریقے پر اس وقت پابندی نہیں تھی ۔ ایک دوسرے پر پچکاری کے ذریعے رنگ چھڑکا جاتا تھا ۔ غریب اللہ نے مسلم عورتوں کے مروجہ زیور کے نام بھی گنا دیے ہیں ۔ مثلاً ان کے عہد میں مسلمان عورتیں گلے میں ہنسلی ، پیشانی کے اوپر سونے کا ٹیکہ ، کانوں میں بالیاں ، ناک میں سونے کی نتھ ، بازوبند ، چوڑیاں ، پاؤں میں گھنگھرو وغیرہ استعمال کرتی تھیں ۔ اس عہد کے مسلم معاشرے میں کئی اور خصوصیات بھی نظر آتی ہیں ۔ اشیاء کی خرید فروخت کے لیے کوڑی کا رواج تھا ۔ غریب اللہ کے عہد میں مسلم معاشرہ لڑکے لڑکیوں کی شادی بیاہ کے سلسلے میں خاندانی وقار کو بہت اہمیت دیتا تھا ۔ 'سونا بھان' میں ایسی ہی ایک شادی کا ذکر ہے ۔ صورت شکل میں بی بی سونا بھان کا کوئی ثانی نہ ہونے کے باوجود بہت دنوں تک اس کی شادی محض اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ معاشرے میں اس کے خاندان کی کوئی عزت نہیں۔

مختصر یہ کہ فقیر غریب اللہ دوبھاشی بنگلا ادب میں بڑے ہی ذہین و فطین شاعر گزرے ہیں ۔ یہ درست ہے کہ انہوں نے فارسی اور اردو نظموں سے استفادہ کر کے نظمیں لکھیں لیکن اس کی وجہ سے ان کی انفرادیت اور فضیلت میں کوئی فرق نہیں آیا ، کیونکہ تراجم میں بھی ان کی ذہانت آشکارا ہے ۔ ان کو محض مترجم کہنا غلطی ہوگی ۔

سید حمزہ

ان کا اصل وطن ارونا تھا جو ضلع ہگلی (مغربی بنگال) کی سرحد پر بھرشٹ پرگنہ کا ایک موضع ہے ۔ ان کے دادا کا نام سید عبدالقادر اور والد کا نام سید ہدایت اللہ تھا ۔ ان کے دو بیٹے تھے حکیم الدین اور قطب الدین ۔ ان کی شاعری کا زمانہ ۱۷۴۲ء سے ۱۸۰۶ء ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۷۹۲ء میں دریائے داسودر میں زبردست طغیانی آئی جس کی وجہ سے ان کو وطن چھوڑنا پڑا ۔ یہاں سے وہ رانا گھاٹ (مغربی بنگال) آ گئے اور مرتے دم تک وہیں مقیم رہے ۔ ان کی صرف پانچ کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن میں سے چار کا ذکر ان

کی کتاب 'حاتم طائی' میں موجود ہے ، یعنی 'مدھو مالتی' ، 'امیر حمزہ' (دوسرا حصہ) 'جیگنیز پوتھی' اور 'حاتم طائی' ۔

'مدھو مالتی' غالباً ۱۷۹۰ء میں لکھی گئی ۔ اس میں نشیبی بنگال کی دو بھاشی کی بجائے معیاری بنگلا استعمال کی گئی ہے ۔ اس میں عربی ، فارسی اور اُردو الفاظ کا استعمال نہ ہونے کے برابر ہے ۔ قدیم زمانے میں جنہوں نے پوتھیاں لکھی ہیں اور ان میں جو معیاری زبان استعمال کی گئی ہے وہی زبان سید حمزہ نے 'مدھو مالتی' میں بھی استعمال کی ہے ۔ لیکن فرق اتنا ہے کہ اس عہد کے شعراء جیسے علاول نے اپنی 'پدماوتی' میں سنسکرت کے وقیع الفاظ سے اپنے اشعار کو مزیّن و مرصّع کیا ہے ۔ سید حمزہ نے حسنِ صوری کے ساتھ ساتھ محاسنِ معنوی کو بھی اپنایا ہے ۔ ان کی یہ تصنیف دیگر تصانیف کے مقابلے میں زبان و بیان کے لحاظ سے بہت اعلیٰ ہے ۔ یہ خالص ادبی چیز ہے ۔ اس میں مسلمانوں کی زندگی کا نہ تو کوئی ذکر ہے اور نہ اسلامی روایات کا بیان ہے ۔ سید حمزہ نے در اصل اپنی تحریر کے لیے دو مختلف طرزوں کو اپنایا ۔ ایک وہ طرز جو دو بھاشی میں نمایاں ہے اور دوسری وہ طرز جو معیاری بنگلا میں نظر آتا ہے ۔ 'مدھو مالتی' جیسا کہ اوپر مذکور ہے ، خالص سادھو بنگلا میں لکھی گئی ہے ۔ شاید اس امتیاز کی وجہ یہ تھی کہ عشقیہ داستانوں کے لیے انہوں نے معیاری بنگلا کو موزوں سمجھا اور جب مذہبی موضوع پر انہوں نے کچھ تحریر کیا تو دو بھاشی کی مدد لی ۔ اس کی زبان (مدھو مالتی) سے ثابت ہوتا ہے کہ سید حمزہ کے عہد یعنی ۱۸۰۰ء تک نشیبی بنگال کے مسلمان اپنی ادبی تصانیف میں معیاری بنگلا استعمال کرتے تھے ۔ البتہ جب مسلمانوں کی زندگی یا موضوع پر کچھ لکھتے تو دو بھاشی بنگلا استعمال کرتے تھے ۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ دو بھاشی بنگلا معیاری بنگلا کی بہ نسبت ادبی حیثیت سے کم تر تھی (مسلم بانگلا ساہتیہ ، از ڈاکٹر انعام الحق ، صفحہ ۲۹۱) ۔ ''سید حمزہ دوبھاشی پوتھی کے مصنّفین میں بلاشبہ سب سے بلند مقام کے مالک ہیں ۔ ان کی زبان ، تشبیہات ، نشستِ الفاظ اور طرزِ ادا دورِ وسطیٰ کے بنگلا ادب میں بے نظیر ہے ۔ انہوں نے جن قصّوں کو اپنایا ہے ان میں اور دوسرے شعراء میں وحدتِ موضوع کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ۔ ان میں محیّر العقول واقعات ، غیر معمولی حادثات اور جنّوں اور پریوں وغیرہ کی

داستانیں بکثرت ملتی ہیں ۔ ہمیں ان کی نظموں میں انسانی دلوں کی دھڑکنیں بار بار سناؤ، دیتی ہیں ۔'' (بانگلا ساہتیہ ایتی برتو ، از سید علی احسن ، صفحہ ۲۵) ۔

'مدھو مالتی' کے شاعر کو دیگر شعراء سے جو چیز ممیز کرتی ہے وہ ہے حسن کے بیان میں ان کی انفرادیت ۔ قدیم شاعروں میں شعراء معشوق کے ایک ایک عضو کی الگ الگ تعریف کرتے تھے لیکن سید حمزہ کی 'مدھو مالتی' میں بہ حیثیت مجموعی حسن کامل کی رعنائیوں کی تعریف کی گئی ہے ۔ یہاں ایک مجموعے کا ذکر ملتا ہے اور ہم ان کی محبوبہ کو واقعی جسم و جان رکھنے والی محبوبہ کے روپ میں دیکھتے ہیں ۔ مثلاً علاول پدماوتی کے حسن کی تعریف کرتے وقت اگرچہ اس کے سر کے بال سے لے کر پاؤں کے ناخن تک، الگ الگ تصویر کھینچ دیتے ہیں تاہم بھرپور تاثر پیدا نہیں ہوتا ۔ سید حمزہ کی 'مدھو مالتی' میں یہ بات نہیں ہے ۔ وہ اپنی ہیروئن کو سر سے پاؤں تک الگ الگ نہیں دیکھتے بلکہ ایک پیکر کامل کی صورت میں محسوس کرتے ہیں ۔

امیر حمزہ

امیر حمزہ کا پہلا حصہ غریب اللہ نے لکھا تھا اور دوسرا حصہ سید حمزہ کی کاوش کا نتیجہ ہے ۔ انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ استاد الشعراء غریب اللہ مجھ سے برتر ہیں ۔ سید حمزہ نے اس میں دو بھاشی بنگلا استعمال کی ہے ۔

جے گنیر پوتھی (زیتون کی پوتھی)

یہ پوتھی ۱۷۹۷ء میں لکھی گئی ۔ اس میں حضرت علیؑ کے فرزند حضرت محمد حنفیہ کے ساتھ ارم شاہ کی بیٹی جیگن (زیتون) کی داستان شجاعت بیان کی گئی ہے ۔ اس کہانی کی ہیروئن ایک ہندو راجکماری ہے ۔ شاعر نے حضرت حنفیہ کی شجاعت کے مافوق الفطرت حالات بیان کر کے اسلام کی فتح اور مسلمانوں کی داستان شجاعت کا رنگ اجاگر کیا ہے ۔ اس پوتھی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں عربی و فارسی کے الفاظ کی آمیزش بہت زیادہ ہے ۔ مثلاً تقصیر ، کمال ، موت ، قدرت ، عظیم ، دہان ، قد ، ہوش مند ، بدعت ، اندیشہ ، نزاع ، تیغ ، معاف ، فتح وغیرہ ۔ ان کے دو اشعار ملاحظہ ہوں :

سلام کریا بولے تمام سردار   تقصیر کرو معاف آسا شباکار

لڑیا تمار ساتھے ناھوئینو فتح آخرے ھوئلو رائے جان با چائیے

(ترجمہ) تمام سرداروں نے سلام کر کے کہا : ''ہم سبھوں کی تقصیر معاف کر دیجیے۔
آپ کے ساتھ جنگ کر کے ہم فتح یاب نہیں ہوں گے۔ آخر ہمیں تدبیروں سے
جان بچانی ہے۔''

حاتم طائی

سید حمزہ کی یہ چوتھی تصنیف بہت ضخیم ہے۔ اس میں شاعر نے حاتم طائی کے کارناموں کو سبق آموز بنا دیا ہے۔ اول اول عزت اللہ نامی ایک شخص کی فرمائش پر یہ کتاب شروع کی گئی تھی لیکن تھوڑے ہی دنوں بعد جب اس نے سرپرستی سے ہاتھ کھینچ لیا تو شاعر نے نظم نامکمل ہی چھوڑ دی تھی۔ اس کے بعد بھرشٹ کے ایک اور شخص شیخ چاند مولا نے دوبارہ شروع کرنے کی فرمائش کی تو شاعر نے پھر لکھنا شروع کیا۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ چاند اور ان کے صاحبزادے کو یہ کہانی بہت پسند تھی لیکن چونکہ انہیں لکھنا پڑھنا نہیں آتا تھا اس لیے انہوں نے سید حمزہ سے اس نظم کی فرمائش کی۔

سید حمزہ کی ساری تصانیف بڑتلہ (کلکتہ) سے طبع ہوئی ہیں۔ مسلمانوں کا شاید ہی کوئی گھرانہ ایسا ہو جہاں عرصۂ دراز تک ان کی کتابیں ذوق و شوق سے پڑھی نہ گئی ہوں۔ 'مدھو مالتی' کے علاوہ ان کی بقیہ تینوں تصانیف اسلامی روایات پر مبنی ہیں۔ ان میں مروجہ محیّرالعقول واقعات اور معجزات بیان کیے گئے ہیں۔

سید حمزہ، غریب اللہ کے لائق شاگرد تھے اور اپنے استاد کی بڑی عزت کرتے تھے۔ انہوں نے اپنی کتاب 'حاتم طائی' میں اپنی چاروں تصانیف کا تذکرہ اس طرح کیا ہے :

قصہ مدھو مالیتر جنگ نامہ امیرہ
جیکن ہولھی لیکھے چھینو آگے
اللہ تعالیٰ بھالو کورے جاھار خواہش ہورے
حاتم لیکھی نوشیش بھاگے

یعنی 'مدھومالتی' ، 'امیر کا جنگ نامہ' اور 'جیگن' (زیتون) کی پوتھیاں پہلے لکھ چکا تھا ۔
یہ اللہ تعالیٰ کا کرم ہے کہ اس کی خواہش پر سب سے آخر میں 'حاتم طائی' لکھی ۔

ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان چار تصانیف کے علاوہ انہوں نے پانچویں کوئی کتاب نہیں لکھی ۔ لہٰذا ڈاکٹر انعام الحق کا یہ کہنا کہ 'سونا بھان' ان کی پانچویں کتاب ہے ، درست نہیں معلوم ہوتا ۔ سید حمزہ جنھوں نے غریب اللہ کے قصہ' امیر حمزہ کا دوسرا حصہ مکمل کیا ہے ، مندرجہ ذیل اشعار میں اپنے استاد کی تعریف کرتے ہیں :

اللہ مقبول شاہ غریب اللہ نام — بلیا حافظ پور جاھار مقام
آچھی لو روشن دل شاعری زبان — جاھا کے مدد غازی شاہ بڑے خاں
شاعری کو ریلن پوتھی امیر حمزار — ناچھیلو کتاب رجوع تمام قصار
تمام کتاب جدی پالٹن دیوان — گانتھی تو کوبیٹا ھار مکتار میاں
جو تو دور آچھے تار کو بیتار ھار — دیکھیا شونیا لو کے ہوئے زادے زار
ناپساری‌نو اڑائتے لوکیر خواہش — گانتھی نو کوبیا آمی بھاییا بی شیش

(امیر حمزہ ، دوسرا حصہ)

دیگر شعراء

سب سے پہلے بڑے پونھی شاعر ، غریب اللہ اور سید حمزہ کے علاوہ جن شاعروں نے عربی ، فارسی اور اردو کی مذہبی ، تاریخی اور رومانی کتابوں کے تراجم کیے ان میں سے قابلِ ذکر کتابیں یہ ہیں :

عارف کی 'لیلٰی مجنوں' اور زین العابدین کی 'ابو سماع' ۔ محمد دانس کی 'گل صنوبر' ، 'نور الایمان' ، 'چہار درویش' اور 'حاتم طائی' ۔ محمد غریب اللہ کی 'دل آرام' ، 'ایمان دار نیک بی بی کا قصہ' ۔ مال محمد کی 'سیف الملوک بدیع الجمال' ، 'احکام الجمع' ، جان محمد کی 'ہزار مسائل' ۔

شیخ اعزاز الدین (۱۹۱۲ء - ۱۸۵۰ء)

یہ مغربی بنگال میں ضلع ہگلی کے باشندہ تھے ۔ انہوں نے متعدد کتابیں لکھی ہیں

جن کے نام یہ ہیں :

'گل الدام' ، 'سکندر نامہ' ، 'ستی بی بی کا قصہ' ، 'پری بالو' ، 'شاہ پری' اور 'مرشد نامہ' ۔

محمد خاطر (۱۸۱۵ء - ۱۸۸۵ء)

ان کے والد کا نام حسام الدین ہے ۔ یہ مغربی بنگال میں بلیا پرگنہ کے موضع گوبند پور میں پیدا ہوئے ۔ ڈھاکہ کے تاج الدین محمد نامی ایک شخص نے ان کی سرپرستی کی ۔ یہ بہت ہی بسیار نویس تھے ۔ انہوں نے مندرجہ ذیل کتابیں تحریر کی ہیں :

'مریگاوتی' ، 'شاہ نامہ' ، 'اخبار الوجود' ، 'لیلٰی مجنوں' ، 'طوطی نامہ' ، 'گل و ہرمز' ، 'سوال جواب' ، 'معراج نامہ' ، 'بان بی بی' ، 'ظہور نامہ' ، 'قصص الانبیاء' ۔

مفیض الدین احمد ، روشن علی اور سید ناصر علی نے 'داستان الف لیلہ' تین جلدوں میں لکھی ۔ جناب علی نے 'تذکرۃالاولیا' کا ترجمہ کیا ۔

پوتھی کے شعراء نے نبیوں ، حضرت رسول؀ خدا ، خلفائے راشدین اور ائمہ پر منظوم داستانیں لکھی ہیں ۔ 'قصص الانبیاء' ان میں بہت ہی مشہور داستان ہے ۔ اس کے شاعر رضاء اللہ ، امیر الدین اور اشرف علی ہیں ۔ رضاء اللہ نے حضرت آدمؑ سے حضرت نوحؑ تک ، امیر الدین نے حضرت رسول؀ خدا سے بی بی خدیجہؓ کی شادی تک اور اشرف علی نے حضرت رسول؀ خدا کے نکاح سے حضرت علیؓ کی وفات تک نظمیں لکھی ہیں ۔ یہ کتاب ۱۸۶۰ء میں مکمل ہوئی ۔

عبدالعزیز (۱۸۲۵ء - ۱۹۰۰ء)

آپ ضلع فرید پور میں موضع اُلفت گنج کے باشندہ تھے ۔ آپ کو مولانا کرامت علی سے بڑی عقیدت تھی ۔ انہوں نے مندرجہ ذیل کتابیں تصنیف کی ہیں :

'تذکرہ النساء' ، 'وارث الانبیاء' ، 'درویش نامہ' ، 'کشف المعرفت' ، 'عام ضیافت' ، 'اخبار پیر نجدی' ، 'کشف الاسرار' ، 'تاریخ محمدیہ؀' ، 'اسرار الصلٰوۃ' ، 'راز المفسدین' ۔

'فتح الشام' کا ذکر بھی ناگزیر ہے ۔ عربی سے اس کتاب کا ترجمہ اردو میں ہوا اور

اردو سے بنگلا میں عظیم الدین احمد ، جناب علی اور محمد موسیٰ نے کیا ۔ اس کی چار جلدیں ہیں ۔

یہ کتابیں اس معاشرے کی آئینہ دار ہیں جو انحطاط پذیر تھا ۔ یہ ایک حقیقت بھی ہے کہ جب کوئی معاشرہ روبہ انحطاط ہوتا ہے تو اس معاشرے کے شاعر و ادیب کی وہ تخلیقی صلاحیتیں بھی معدوم ہو جاتی ہیں جن سے ترقی پسندی کی کونپلیں پھوٹ سکتی ہیں ۔ جنگِ پلاسی کے بعد مسلمانوں کے دل و دماغ میں بھی شکست خوردگی کا احساس اتنا غالب ہؤا کہ وہ 'پدرم سلطان بود' سے آگے کچھ نہ سوچ سکے ۔ انہوں نے وہی تخلیقات پیش کیں جن میں ان کے آبا و اجداد کی شان و عظمت جھلکتی تھی ۔ ان کی نگاہیں اپنے محدود فکر سے آگے اس افق کو نہ دیکھ سکیں جہاں ہندو ادیب و شاعر نقطہ ہائے نظر کے گل بوٹے سجا رہے تھے ۔ وہ روایتیں ان کو بے حد عزیز تھیں جن کو ان کے پیش رو شعراء نے اپنی نظموں میں اجاگر کیا تھا ، وہ توہمات کا اس حد تک شکار ہوئے کہ انہوں نے مذہب کے نام پر جو تخلیقات پیش کیں ان میں سے زیادہ تر مذہب کی صحیح عکاس نہ تھیں ۔ یہ سب کچھ اس لیے ہؤا کہ انہیں جدید علوم و فنون سے آگاہی نہ تھی ۔ اسلام ، صوفیہ اور مسلم تاریخ پر ان کی نظر وسیع نہ تھی ۔ عقل و خرد سے انہوں نے کام نہ لیا اور جذباتیت ان کے شعور پر چھائی رہی ۔ کور چشمی نے ان کو مطالعۂ کائنات سے باز رکھا ۔ حسن و عشق ان کے محبوب موضوع رہے اور ان موضوعات پر نظمیں کہتے وقت تخیل اور واہمے کی آمیزش غالب رہی ۔ ان کے اندر اپنی تہذیب و ثقافت کا شعور بدرجۂ اتم موجود تھا ۔ چنانچہ اسی تہذیب و ثقافت کے احیاء کے لیے ، جس کو وہ اپنے آبا و اجداد کا بیش قیمت ورثہ سمجھتے تھے ، جد و جہد کرتے رہے ۔ انہوں نے اپنی تخلیقات میں اس طرزِ تحریر کو اپنایا جو عوام میں مقبول تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے دوبھاشی زبان میں نظمیں لکھیں ۔ عوام بڑی دلچسپی سے ان نظمیوں کو پڑھتے اور سر دھنتے تھے ۔

دوبھاشی زبان و ادب پر عمومی تبصرہ[1]

لفظ دو بھاشی بڑا مغالطہ انگیز ہے ۔ اس کی وجہ سے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا

---

(۱) یہ تبصرہ ادارے کی طرف سے شامل کیا جا رہا ہے ۔

ہے کہ دو بھاشی زبان و ادب دو زبانوں کے مخلوط ہونے سے پیدا ہوا ، حالانکہ یہ غلط ہے ۔ بنگالی زبان میں عربی ، فارسی اور اردو تین زبانوں کے الفاظ کی آمیزش سے جو زبان پیدا ہوئی اسے دو بھاشی کہا جاتا ہے ، اور ظاہر ہے مخلوط ہونے والی زبانیں دو نہیں بلکہ زیادہ ہیں ۔ اس سلسلے میں اگر دو کے عدد پر اصرار ضروری ہے تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ اسلامی اور بنگالی دو تہذیبوں کے ملنے سے جس زبان و ادب کی تخلیق ہوئی وہ دوبھاشی ہے ۔ اس صورت میں یہ دو تہذیبوں کے باہمی ملاپ کا نتیجہ ہے اور یہی بات حقیقت کے زیادہ قریب نظر آتی ہے ۔ بنگال میں پہلے پٹھانوں اور بعد میں مغلوں کی حکومت کے قیام سے اور ساتھ ہی سمندر کے راستے عربوں اور ایرانیوں کی آمد کے باعث مقامی لوگوں سے مسلمانوں کے روابط روز بروز بڑھتے چلے گئے ۔ انگریزوں نے جب ۱۷۵۷ء کے بعد کلکتے میں ہر قسم کے دفاتر کھولے اور ہر قسم کا کاروبار شروع کیا تو انہوں نے بھی مقامی حالات کے پیشِ نظر فارسی زبان کو بدستور جاری رکھا ۔ ہندو کائستھ مغلوں کے زمانے سے فارسی زبان میں مہارت رکھتے چلے آ رہے تھے ۔ چنانچہ ایسا معاشرہ موجود تھا جس میں ہندو مسلمان اور حتٰی کہ بعد میں انگریز بھی فارسی زبان بے تکلف استعمال میں لاتے تھے ۔ فضا ہندو عصبیت سے ابھی محفوظ تھی ۔ لازماً فارسیؔ اور اس کے ساتھ عربی اور مرورِ زمانہ کے ساتھ اردو کے الفاظ بنگالی زبان میں زیادہ تعداد میں شامل ہوتے چلے گئے ۔ انہی سیاسی ، معاشرتی اور کاروباری تقاضوں کے باعث خود بنگالی ہندو ان جدید الفاظ کو بے تکلف استعمال کرتے تھے ۔ لفظ اگر مقامی لب و لہجہ سے ہر طرح مطابقت رکھتا تھا تو بعینہٖ ادا کیا جاتا تھا ، لیکن اگر مقامی نظامِ اصوات میں لفظ اپنی اصلی صورت میں مدغم نہیں ہوتا تھا تو اس میں مناسب تبدیلی کر لی جاتی تھی ۔ دخیل الفاظ کی ہر زبان میں یہی کیفیت ہوتی ہے ۔ اور پھر مسلمانوں کی تحریری، زبانیں فارسی اور عربی تھیں ، زیادہ‌تر ہندو لوگ ہی بنگالی لکھا کرتے تھے ۔ اس لیے جدید بنگالی میں جسے دو بھاشی کہا جاتا ہے ، پہلے پہل ہندو لوگوں نے اپنے خیالات کا اظہار شروع کیا ۔ دو بھاشی کے اولین نمونے اسی بنا پر ہمیں ہندو ادیبوں کے ہاں نظر آتے ہیں ۔ مثلاً ہرا داس پھلائی مغربی بنگال کا ایک برہمن تھا ۔ اس نے اپنی 'مناسا وجیا' ۱۴۹۵ء - ۹۶ میں لکھی ۔ اس کا یہ اقتباس ملاحظہ فرمایا جائے ۔ بنگالی زبان کے مؤرخ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ دو بھاشی

ادب کا اولین نمونہ ہے :

قاضی مجلس کرے کتاب قرآن دھرے
خطا گلا تج بج کرے
سوار پیادہ کاتا موجودات ساتا ساتا
سدا پالی ہتیار دھرے
کیہا با جلم کرے کیہا گناہ سر دھرے
روجو کری کریائے نشاب
جاتک سید مُلاّ جپیاتا بسم اللہ
سدا سکھے کلمہ کتاب

یہ ایک ہندو اور وہ بھی برہمن کی زبان ہے جس میں عربی فارسی کے الفاظ بے دریغ استعمال کیے گئے ہیں - یہ پندرھویں صدی عیسوی کی تصنیف ہے جب کہ ابھی مغل ہندوستان میں وارد نہیں ہوئے تھے - سولھویں صدی عیسوی کے اواخر (۱۵۸۹ء) میں بردوان واقع مغربی بنگال کا ایک اور برہمن شاعر کوی کانکن مکند رام اپنی 'چاندی منگل' میں یہ الفاظ استعمال کرتا ہے :

سید ، مولانا ، کاجی (قاضی) ، تاجی (دازی) ، خیرات ، فجر ، نماج (نماز) ، سلیمانی ، پیر پیگمبر (پیغمبر) ، کتاب ، قرآن ، دانش ، بندہ ، روجہ (روزہ) وغیرہ -

سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں بھی ہندو اہلِ قلم اسی طرح[1] دو بھاشی کو اپنی تحریروں میں استعمال کرتے رہے - اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ دو بھاشی بنگال کے مسلمان اہلِ قلم نے شروع کی اور صرف وہی اسے استعمال میں لاتے رہے - دوبھاشی کا ارتقاء لسانیات کے مسلّمہ اصولوں کے مطابق ہوًا ہے - اسے ہندو اور مسلمان دونوں استعمال کرتے رہے ہیں اور یہ مخلوط زبان صرف دو زبانوں کے ملنے سے متشکل نہیں ہوئی بلکہ اس کے عناصر ترکیبی متعدد زبانوں سے ماخوذ ہیں -

---

(۱) ان مطالب کی تفصیلات کے لیے ڈاکٹر قاضی عبدالمنان کی دو بھاشی زبان و ادب کے متعلق انگریزی تصنیف کے صفحات ۶۰ تا ۶۵ ملاحظہ ہوں -

ان حقائق سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے ورودِ بنگال کے باعث ایک نیا معاشرہ پیدا ہؤا اور ہولے ہولے اس کی جو زبان بنتی چلی گئی وہ یہی دو بھاشی تھی - ہندو اور مسلمان اسے بلا امتیاز استعمال میں لاتے تھے - البتہ یہ ضرور تھا کہ مسلمان لوگ اپنی مذہبی ضروریات کی بنا پر عربی اور فارسی کے الفاظ زیادہ تعداد میں استعمال کیا کرتے تھے ، جب کہ ہندو لوگ اپنے مذہبی معتقدات اور مختلف تاریخی حالات کے سبب سنسکرت یا ہندی کے الفاظ زیادہ تعداد میں بولا کرتے تھے - لسانی اعتبار سے دونوں قوموں میں صرف یہی فرق تھا - لیکن جب ہندوؤں میں عصبیت بڑھی اور ۱۸۵۷ء میں مسلمانوں کی شکست نے ہندوؤں کے دلوں میں نئی توقعات پیدا کر دیں تو انہوں نے بتدریج سنسکرت آمیز بنگالی لکھنی شروع کر دی جسے وہ سادھو بھاشا کہنے لگے - معاشرے میں بنگالی یا دو بھاشی کے جو الفاظ عام استعمال ہو رہے تھے اور جو زبانوں پر بے تکلف جاری تھے ان کے لیے بھی ہندو لوگ سنسکرت کے الفاظ ڈھونڈ ڈھونڈ کر استعمال کرنے لگ گئے - جو الفاظ خارج کیے جا رہے تھے ، عوام کی زبان نے انہیں ملکی قرار دے دیا تھا لیکن جو نئے الفاظ غیر فطری عمل کے طور پر زبان میں شامل کیے جا رہے تھے وہ دراصل بالکل خارجی تھے - اس لیے زبان بگڑنے لگ گئی - ادھر نئے تاریخی حالات نے مسلمانوں کو مجبور کر دیا کہ قومی تحفظ کے لیے اپنی تہذیب کا سررشتہ زیادہ مضبوطی سے تھام لیں - اسی لیے ان کی زبان پر عربی اور فارسی کے وہ الفاظ جو ان کی اپنی زندگی سے تعلق رکھتے تھے ، زیادہ تعداد میں رواں ہو گئے - ہندوؤں نے اس کی یہ توجیہ کی کہ سادھو بھاشا کے ردِ عمل کے طور پر دو بھاشی زبان و ادب کو آگے بڑھایا جا رہا ہے - حالانکہ اصل وجہ یہ نہیں تھی - مسلمان تو تہذیبی تمسک کے ذریعے اپنے حصارِ قومی کو مضبوط کر رہے تھے - اس بات کا نتیجہ یہ ہؤا کہ جہاں سابقہ مسلمان شعراء دو بھاشی گاہے گاہے استعمال میں لاتے تھے انیسویں صدی کے مسلمان شعراء دو بھاشی کی طرف زیادہ مائل ہو گئے - لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ معیاری بنگالی سے غافل تھے - چنانچہ معروف دوبھاشی شاعر سید حمزہ نے 'مادھو مالتی' معیاری (سادھو) بنگالی ہی میں لکھی تھی - مسلمان شعراء جہاں اپنے معاشرے کی خالص ملکی زبان استعمال کرتے تھے وہاں وہ ملکی موضوعات سے بھی غافل نہیں تھے - اس کی ایک مثال یہی 'مدھو مالتی' ہے - اس طرح نظر آتا ہے کہ مسلمان شعراء تعصب سے پاک رہ کر صرف وہ زبان استعمال میں لاتے تھے

جو معاشرے میں رائج تھی اور وقت کے تقاضے جس کا ساتھ دیتے تھے ۔ علاول اور دولت قاضی نے دو بھاشی اسی لیے کاہے کاہے استعمال کی تھی ۔ لیکن جب یہ زمانہ تبدیل ہوا ، معاشرے نے نئی کروٹ لی اور مغلوں کے زمانے میں زبان میں نمایاں تبدیلیاں رونما ہوئیں تو غریب اللہ اور سید حمزہ نے اپنی اصل زبان (Principal Language) دو بھاشی قرار دی ۔ ۱۷۵۷ء کے بعد تاریخی حالات نے اپنی تہذیب و ثقافت کی طرف مسلمانوں کو زیادہ توجہ دینے پر مجبور کر دیا تھا ۔ اس لیے دوبھاشی ان کی تقریباً مستقل زبان بن گئی ۔ زمانہ آگے بڑھا تو مسلمانوں میں احیائی کوششیں بھی ضرورتِ وقت کی بنا پر تیز تر ہو گئیں اور انہوں نے پوری ملت اسلامیہ کی تاریخ اور اسلامی موضوعات سے فیضان حاصل کرنا شروع کر دیا ۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ نذر الاسلام جیسے شاعر کے کلام میں عربی اور فارسی کے الفاظ زیادہ تعداد میں پائے جاتے ہیں ۔ ان شواہد اور حقائق کی بنا پر یہ کہنا بجا ہے کہ اگرچہ بنگال کے مسلمان اہلِ قلم مستقبل میں معیاری بنگالی کو ضرور اپنی زبان تصور کریں گے لیکن جب تک اپنی تہذیب و ثقافت اور اپنے دین و مذہب کے ساتھ کسی نہ کسی حد تک ان کا واسطہ رہے گا ان کے قلم سے دوبھاشی کے الفاظ لازماً ہمیشہ نکلتے رہیں گے ، کیونکہ اقتصادی ، اجتماعی ، خانگی اور ذاتی وظائفِ حیات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے وہ انہی الفاظ کی ضرورت محسوس کریں گے جو ان وظائف سے تعلق رکھتے ہیں ۔ مثلاً سحر ، فجر ، ظہر ، وضو ، سلام ، کلام ، دعا ، نجات ، قیامت ، قبر ، دفن ، کفن ، نکاح ، طہارت ، نماز ، روزہ ، حج ، ثواب ، مفتی ، قاضی ، حدیث ، قرآن ، قرأت ، سجدہ ، جزا ، سزا ، اجر وغیرہ ۔ اسی قسم کے روزمرہ کے الفاظ سب مسلمان ہر اس زبان میں استعمال کرتے ہیں جو ہندوستان میں انہوں نے استعمال کی ، خواہ وہ کشمیری ہو یا ملیالم ، گجراتی ہو یا بنگالی ۔

☆ ☆ ☆

تیرھواں باب

لوک ادب

دنیا کے طول و عرض میں جتنی تہذیبوں نے جنم لیا اور ان کا جو بھی ادب ہمارے سامنے آیا ، ہر ایک کے پیچھے لوک ادب کی روایت موجود ہوتی ہے - ہم پتھر کے دور کے ہرے نگاہ دوڑاتے ہیں تو یہ حقیقت ہم پر روشن ہو جاتی ہے کہ اس دور میں بھی جب انسان نے لکھنا نہیں سیکھا تھا یا اس کو وہ سہولتیں میسر نہ تھیں جو ہمیں آج ہیں ، اس وقت بھی وہ اپنے جذبات و احساسات کا اظہار قہقہہ لگا کر ، گریہ و زاری کر کے ، یا گا کر ، کر لیتا ہوگا کیونکہ وہ غاروں میں رہ کر بھی تصویر کشی کرتا ، ناک نقشے بناتا بلکہ پورے شکار کو تصاویر کے ذریعے بیان کرتا تھا ، جیسا کہ صحرائے اعظم میں دریافت شدہ غاروں میں کوئی نو دس ہزار پرانی دیواری تصاویر سے ظاہر ہوتا ہے - وہ انہی نقوش کے ذریعے اپنا مافی‌الضمیر بیان کرتا تھا - آج سے صدیوں پیشتر جب نہ تہذیب کا اجالا پھیلا تھا اور نہ تحریر وجود میں آئی تھی ، یہی کھلی ہوئی کائنات ، یہی فطرت ، انسان کی درس گاہ تھی - بادل ، بارش ، طوفان ، جھڑ ، گرمی اور سردی کا انسان مقابلہ کرتا تھا - موسلا دھار بارش نے جب اس کے راستے غرقاب کر دیے تو اس نے تیرنا سیکھا - مشرق سے سورج کا طلوع اور شام کو اس کا غروب ہونا ، چاند کا بڑھنا ، گھٹنا ، تاروں کا جھپکنا ، بچے کی پیدائش ، علالت ، موت ، ان گوناگوں کیفیات کو دیکھ کر انسان کے دل میں قدرتی طور پر مختلف قسم کے سوالات اٹھتے تھے - یعنی ایسا کیوں ہوتا ہے ، کس لیے ہوتا ہے یا زندگی کا مقصد ہی کیا ہے ؟ طوفان اور طوفانی ریلے سے ہم کیسے محفوظ رہ سکتے ہیں ؟ سورج کی تمازت اور سردی کی شدت کا مداوا کیا ہے ؟ اور پھر جب ان سوالوں کا فوری جواب نہ ملا تو انسان نے چاند ، سورج ، سمندر ، آگ کی پرستش شروع کر دی - شاید اس طرح اس کے خوف زدہ دل کو تسکین مل جائے اور اس کے لیے عافیت کی تلاش آسان

ہو ۔ اس نے انھی مظاہر کی تعبیر میں صنمیاتی کہانیاں وضع کرنی شروع کیں اور اس کے علاوہ ان سوالات کے جواب میں وہ تمثیلیں اور کہانیاں بھی وضع کرنے لگا ۔ اس طرح چاند سورج کی محبوبہ بنا ـــــ وہ جس کی تلاش میں سورج سات گھوڑوں کا رتھ دوڑاتا گیا ۔ جادو ٹونے کا رواج بڑھا ، اوہام پرستی جڑ پکڑتی گئی اور مافوق الفطرت قوتوں کو منانے اور خوش کرنے کے لیے دیوتاؤں بلکہ چھوٹی موٹی قوتوں کی پرستش ہونے لگی ۔

لوک ادب کی ابتدا یہیں سے ہوتی ہے ۔ قصے کہانیاں سینہ بہ سینہ ، ایک نسل سے دوسری نسل ، ایک جگہ سے دوسری جگہ ، ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں پھیلنے لگتی ہیں ۔ ایک ہی کہانی دنیا کے ہر ادب میں آج بھی معمولی رد و بدل کے ساتھ موجود ہے ۔ لوک ادب کی جڑیں بہت مستحکم ہیں اور اس کی علامتیں ترقی یافتہ تہذیب میں بھی پائی جاتی ہیں ۔ کیونکہ قدیم انسان کا براہِ راست ذریعہ اظہار یہی رہا ہے اور اسی کی مدد سے ہم پرانی دنیا اور اس کے معاشرے سے متعارف ہوتے ہیں ۔ لوک ادب کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ دنیا کی بڑی زبانوں کے عظیم ادیبوں اور شاعروں نے اس کو اپنی تحریروں میں جگہ دی ہے ۔ 'شکسپیئر' جیسے عظیم فنکار نے ، میکبتھ ، مڈسمر نائٹس ڈریم ، ہملٹ اور رومیو جولئٹ وغیرہ ڈراموں میں ، سر والٹر اسکاٹ نے اپنے ناولوں میں ، بنجمن فرنکلن ، رابرٹ فراسٹ ، لانگ فیلو ، ایملی ڈیکنس ، مارک ٹووین الغرض بہت سے مشہور مصنفین نے اپنی تحریروں میں لوک ادب کو سراہا ہے ۔ بنگلا ادب میں میر مشرّف حسن کی پہلی کتاب 'رتناوتی' کی بنیاد بھی لوک ادب پر رکھی گئی ہے ۔

لوک ادب کی آج جو اہمیت ہے ، اس سے پہلے کبھی نہ تھی ۔ دنیا کی تقریباً تمام ترقی یافتہ زبانوں میں اس فن پر تحقیق و جستجو ہو رہی ہے ۔ یہ بات اب پوری طرح عیاں ہو چکی ہے کہ لوک ادب قدیم زمانے کے معاشرے کا وہ آئینہ ہے جس میں بنی نوع انسان کے دکھ سکھ ، امنگوں اور تجربۂ حیات بلکہ تہذیب و تمدن کی تصویریں نظر آتی ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ لوک ادب نے قوموں کی روایات اور ان کے ادب و فن کی تخلیقات کے پسِ پشت اہم کردار ادا کیا ہے ، بلکہ علم الانسان کے خیال میں انسانی معاشرے اور اقوام و ملل کی زندگی کا روحانی اور جمالیاتی ذوق لوک ادب ہی سے پورا ہوتا ہے ۔ دورِ جدید میں ادب

کے واسطے سے روایات کی تحقیق و جستجو کے لیے عام طور پر پیچھے مڑ کر دیکھنا پڑتا ہے اور ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ لوک ادب یا تحریروں کی شکل میں یا زبان در زبان صدیوں کی ٹیڑھی میڑھی پگڈنڈیاں طے کر کے ہم تک آیا ہے اور یوں ہمارے سامنے وہ تصویریں ابھری ہیں جن میں کسی معاشرے کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے ۔

دیگر ملکوں کی طرح بنگال کے عوام بھی اپنی زندگی کی کہانی مختلف طریقوں سے بیان کرتے آئے ہیں ۔ ان کی کہانیوں میں دکھ بھی ہے سکھ بھی ، محبت بھی ہے نفرت بھی ، وصال بھی ہے جدائی بھی اور عام سطح سے بلند تصورات حیات بھی نظر آتے ہیں ۔

علم الانسان کے ماہرین قدیم رسم و رواج اور خیالات و تصورات کو جو وہم پرستی پر مبنی تھے ، بڑی اہمیت دیتے ہیں ، کیونکہ ایک زمانہ تھا جب یہی سب کچھ مذہب کا جزو لاینفک تھا ۔ ہمارے ہاں اُلّو کی آواز آج بھی عوام کے نزدیک بدشگونی کی علامت سمجھی جاتی ہے ۔ رگ وید میں رشیوں نے اُلّو کی آواز کو موت کی آمد سے تعبیر کیا ہے ۔ پوران میں تحریر ہے کہ ایک عظیم دیو چاند اور سورج کو درمیان سے نگلتا جاتا ہے اور اسی لیے چاند گرہن یا سورج گرہن ہوتا ہے ۔ آج اس پر کسی کو یقین نہیں آتا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس خلائی دور میں بھی ہندو ، سورج یا چاند گرہن کے موقع پر سنکھ بجاتے ہیں اور اشنان کو نکل جاتے ہیں ۔ قدیم زمانے سے جو عقیدہ پروان چڑھا تھا وہ آج بھی اسی شکل میں موجود ہے ۔ چاند کے داغ کے بارے میں بھی بہت سی باتیں بیان کی جاتی ہیں لیکن بنگالی عوام کا عقیدہ تھا کہ ایک بڑھیا بڑ کے درخت کے نیچے بیٹھ کر سُوت کات رہی ہے ۔ اُردو لوک ادب میں بھی یہی تصور پایا جاتا ہے ۔ شام کے وقت ایک تارے کو دیکھنا بدشگونی سمجھا جاتا ہے ۔ 'ودیا پتی' کے ایک پد میں اس خیال کا اظہار یوں کیا گیا ہے :

کی ہم سانجھی اک سری تارا   بھادر چو ٹھک ششی
ایتھی دور ہو ماجھ کو مورآنن   جسے پھوھسی ناہرسی

(ترجمہ) : کیا میں شام کا ایک تارا ہوں یا بھادوں کے مہینے کی چوتھی رات کا چاند ؟ پربھو ان دونوں کے درمیان میرا چہرہ دیکھنا پسند کیوں نہیں کرتے ۔

جادو منتر اور جھاڑ پھونک پر عوام کا عقیدہ کوئی نئی بات نہیں ۔ آج بھی اَن پڑھ اور کم پڑھے لکھے لوگ اس عقیدے پر اسی طرح قائم ہیں ۔ مثلاً سانپ کسی کو کاٹ لے تو فوراً جھاڑ پھونک اور جادو ٹونے ہی سے اس کا علاج کیا جاتا ہے ۔ ڈائن ، چڑیل اور بھوت پریت پر بھی عوام یقین رکھتے ہیں ۔ تحقیق کی جائے تو ایسے بہت سے عقیدوں کا کھوج لگانا مشکل نہیں ۔ آج سے تقریباً پچاس سال پہلے بنگال میں لوگ توہمات کا بُری طرح شکار تھے ۔ یہ ٹھیک ہے کہ آہستہ آہستہ آج وہ ان سے دور ہوتے جا رہے ہیں اور بنگال ہی پر کیا موقوف ہے ، ساری دنیا سے توہمات کا خاتمہ ہوتا جا رہا ہے ، تاہم علم الانسان میں ان توہمات اور عقیدوں کی بڑی قدر و قیمت ہے ۔

پہیلیاں ، لوریاں ، جادو ٹونے ، منظوم داستانیں ، کہاوتیں اور گیت لوک ادب ہی کا حصہ ہیں ، اور مشرقی پاکستان کا لوک ادب ہمیں ایک طویل شعوری منظر کی جھلکیاں دکھاتا ہے ۔ اس میں ہم قدیم زمانے سے لے کر آج کل کی طرزِ بود و ماند کا مشاہدہ کر سکتے ہیں ۔ ان میں ملاحوں ، مچھیروں ، کسانوں ، سپیروں ، فیل بانوں ، خانہ بدوشوں ، فقیروں ، بھکاریوں کی زندگی سے متعلق کہاوتیں ، پہیلیاں ، کہانیاں اور گیت ملیں گے جن میں دنیوی اور روحانی دونوں قسم کے تجربات کا عکس ملتا ہے ۔

پہیلی

لوک ادب کی انتہائی قدیم شاخ ہے ۔ اینڈریو لینگ کے بقول ''پہیلیاں قدیم زمانے سے رائج ہیں ۔ جوں جوں زمانہ ترقی کرتا گیا ان میں بھی نفاست آتی گئی ۔'' دنیا کے اور ممالک کی طرح بنگال میں بھی پہیلیاں زمانۂ قدیم سے پُشت در پُشت ، بعض اپنی اصلی شکل میں اور بعض ترقی یافتہ شکل میں ، استعمال ہوتی آ رہی ہیں ۔ ایک ہزار سال قبل مسیح ، رِگ وید میں بھی بہت ساری پہیلیوں کا کھوج ملتا ہے ۔ ٹیلر کے خیال میں ''یہ پہیلیاں لوک روایات سے مذہب میں داخل ہوئی ہیں ۔'' (Taylor-Literary Riddles ، صفحہ ۱۴) ۔

بنگلا زبان کے قدیم ادب 'چریا پد' میں اَن گنت پہیلیاں ملتی ہیں ۔ مثلاً :

دیب سبھی بھوڑی کاؤ ہی ڈر بھائی

راتی بھوئیلے کامرو جائی

۱

یعنی ''دن کے وقت بھُو کنُوے کو دیکھ کر ڈر جاتی ہے لیکن اندھیرا ہوتے ہی ا
کامروپ چلی جاتی ہے۔'' اصل میں اس کو پہیلی تو نہیں کہا جا سکتا مگر بعد میں جو پہیلیا
تشکیل پائیں ان کو خوراک یہیں سے ملی ہے۔ ترقی یافتہ شکل میں پہیلیاں مکند رام
'چنڈی منگل' میں ملتی ہیں۔ مکند رام کا عہد سولھویں صدی عیسوی ہے۔ 'چنڈی منگل
میں سکھ پاکھی اور فارسی زبان کے 'طوطا نامہ' میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے۔ طوطے
طرح سکھ پاکھی یوں گویا ہوتا ہے:

بدھاتا فرمان گھورے ناہیک دوار
تاہاتے پورش ایک بولشے نرا ہار
جوکھن پوروش بر ہوئے بلوان
بدھاتا سرجن گھر کورے کھان کھان

یعنی، خالق کے تعمیر کردہ مکان میں کوئی دروازہ نہیں ہے۔ اس میں ایک شخص
بنا کھائے پیے بیٹھا ہے۔ لیکن جونہی اس میں کچھ طاقت آتی ہے، خالق اس مکان
توڑ پھوڑ دیتا ہے۔

اس پہیلی کا جواب ہؤا—انڈا

نیچے وہ چند پہیلیاں درج کی جاتی ہیں جو بنگلا میں بہت مقبول ہیں:

(۱) ایکٹو کھانی گھورے، چوں کام کورے (چھوٹے سے ایک گھر میں سفید
ہو رہی ہے) جواب انڈا

(۲) ایکٹو کھانی کاچھے، رانگا بئوٹی ناچے (چھوٹے سے ایک درخت
خوبصورت دلھن ناچتی ہے) جواب مرچ

(۳) جنمو جوکھن پائی، آمار لڈ چڑ نائی (جب میں جنم لیتا ہوں، مجھ م
حرکت نہیں ہوتی) جواب انڈا

(۴) بن تھیکے ہیرو لوٹیا ، سونار ٹوپر کاتھائے دیا (جنگل سے طوطا سر پر سنہری ٹوپی پہنے نکلا ہے) جواب انناس

ان پہیلیوں کے علاوہ بہت سی اور پہیلیاں مختلف ممالک سے بنگال میں داخل ہوئیں اور ان کی پہیلیاں دوسرے ملکوں میں پہنچیں ، کیونکہ ازمنۂ قدیم کی تاریخ ایک سی ہے - رھویں صدی عیسوی میں بنگال پر تُرکوں کا قبضہ ہوا - پندرھویں صدی کے بعد سے تگیز ، ولندیزی اور فرانسیسی آئے اور اٹھارھویں صدی سے مسلسل دو سو سال تک انگریزی تدار بنگال کی روایات پر اثر انداز ہوتا رہا - ہندو ، مسلمان ، جین ، بدھ ، عیسائی اور پارسی ر بہت سے دیگر مذاہب کی روایات بنگال کی مٹی میں رچ بس گئی ہیں - لوک ادب میں ن سب کی علامتیں ملتی ہیں -

کچھ اور پہیلیاں ملاحظہ فرمائیے :

کالدار اوپر کاندا

جے نا بھانگائی تے پارے تار باپ بھائی سھو باندھا

یعنی اگر کوئی بتا نہ سکے تو اس کے باپ بھائی اسیر ہوں گے -

(جواب : کیلے کی چھڑی)

لال بدن چھے چرن پیٹ کاٹی لے ہانٹے

مورکھے کی بھانگائی بے پنڈی تیری فاٹے (جواب : چیونٹی)

راجار بیٹا موریا روئیچھے دیکھی بار نائی

راجار اوٹھان پوڑیا روئیچھے جھاڑی نار نائی

ہاجار پھول پھوٹیا روئیچھے تولی نار نائی

یعنی راجہ کا بیٹا مرا پڑا ہے اور دیکھنے والا کوئی نہیں ، راجہ کا صحن ٹوٹ گیا ہے ، صاف کرنے والا کوئی نہیں - ہزاروں پھول کھل اٹھے ہیں توڑنے والا کوئی نہیں جواب : چاند ، آسمان ، تارے) -

اُٹھتے سورجو نمستکار
ہوڑتے سورجو نمستکار

یعنی طلوع اور غروب ہونے وقت سورج کو سلام ۔ (جواب : کیلے کا تنا)

ان دو سطروں میں دنیا کے ایک گمبھیر المیے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔ کیلے کا تنا سورج کی طرف منہ کرکے ہی پروان چڑھتا ہے ۔ اس کے بعد ایک دن تلخ تجربوں سے گزر کر زمین پر گر جاتا ہے اور مٹی میں مل جاتا ہے ۔ مطلب یہ ہوُا کہ سورج کے چہرے کو دیکھ کر جس نے زندگی حاصل کی تھی اس کا انجام المناک ہوتا ہے ۔ انسانی زندگی کا یہی وہ المیہ ہے جو دنیا کے شاعروں اور ادیبوں کی تخلیقات کا محرّک رہا ہے ۔ پہیلی محض پہیلی نہیں ہوتی ، یہ دراصل شاعری اور دانشوری کی آمیزش ہوتی ہے ۔ کتنے راج سنگھاسن خس و خاشاک کی طرح اُڑ گئے ، وقت کا پہیّہ گزر کر حال سے ماضی بن جاتا ہے لیکن یہ پہیلیاں موسمِ خزاں کے آسمان پر ہلکے بادلوں کی طرح ہمارے حافظے میں صدیوں سے محفوظ چلی آ رہی ہیں ۔

لوری

ٹیگور نے لوری کے بارے میں جس خیال کا اظہار کیا ہے وہ بہت اہم ہے ۔ وہ کہتے ہیں "بغور دیکھا جائے تو بچوں سے قدیم اور کوئی شے نہیں ۔ عمر رسیدہ لوگوں کے اندر عہد بعہد اور ملک در ملک رسم و رواج کے مطابق اور تعلیم کی وجہ سے نئی نئی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں لیکن بچے صدیوں پہلے جیسے تھے آج بھی ویسے ہی ہیں ، لہٰذا لوری خواہ قدیم ہو یا جدید ، ہر ملک میں اس کی روح آج بھی ویسی ہی ہے ۔"

بنگال میں بچوں کو سلانے اور انہیں خوش رکھنے کے لیے جو گیت آج بھی شہروں اور دیہاتوں میں گائے جاتے ہیں ان ، میں غنائیت بھی ہے اور شعریت بھی ۔ حالانکہ یہ صدیوں پرانے ہیں ، جب نہ تعلیم کا رواج تھا اور نہ لوگ پڑھنا لکھنا جانتے تھے ، تاہم ان گیتوں میں جذبات کی ترجمانی بھی ملتی ہے اور فطرت کی عکاسی بھی :

برشٹی ہوڑے ٹاپر ٹوپر ندی ایلوبان
شیو ٹھاکو ربر بئے ہولو تین کنے دان

ایک کنے راندھیں باڑن ، ایک کنے کھان
ایک کنے ناکھے ای باہر باڑی جان

(رم جھم بارش ہو رہی ہے اور ندی میں سیلاب آ گیا ہے - تین لڑکیوں کے ساتھ شو ٹھاکر کی شادی ہو رہی ہے - ایک لڑکی کھانا پکاتی ہے ، دوسری کھاتی ہے اور تیسری بنا کھائے پیے باپ کے گھر چلی جاتی ہے) -

گھوم پاڑانی ماسی پیسی مودیڑ باڑی ایسو
کھاٹ نئی پالنگ نئی چوکھ پہتے بوسو !
باٹا بھورے پان دیبو ، گال بھورے کھاؤ
آمادیر کھوکار چوکھے گھوم دیے جاؤ

(آنکھوں میں نندیا لانے والی خالاؤ ، ذرا ہمارے گھر بھی آؤ - یہاں نہ کھاٹ ہے نہ پلنگ ، بس آنکھیں کھول کر بیٹھی رہو - پاندان بھر کر پان دوں گی ، تم کھاتی جاؤ اور ہمارے منے کی آنکھوں میں نیند بھردو) -

بچہ اب بڑا ہو گیا ہے اور پاؤں پاؤں چلنے لگا ہے - ماں یہ لوری گاتی ہے :

کھوکن ایلو بیڑئے	پائر نو پور ہارئے
جاک گے نو پور ہائے	آ بار دیبو گوڑئے

(میرا منّا بڑا ہو گیا ہے ، اس نے پاؤں کی گھنٹی گم کر دی ہے - گھنٹی گم ہو گئی تو کیا ہؤا ، پھر بنوا دوں گی) -

منّا دودھ پی رہا ہے اور ماں یہ گیت گنگنا رہی ہے :

آئے رے پاکھی لاج جھولا	کھابی	دابی	دودھ کولا
دودھیر	باٹی	تپت	مانک ہو بے شوکت
مانک	جابے	روشے	باگھ بھالو کیرسنگے
شے کھانی گئے کی کورے	کادا کھونچ کھونچ ماچھ دھورے		

(اے پنچھی دم ہلاتے ہوئے آؤ - دودھ پیو اور کیلے کھاؤ - دودھ کا برتن گرم ہے -

۱

مثلاً میرا چاق و چوبند ہوگا ۔ وہ جنگ کے میدان میں جائے گا اور شیر بھالو کے ساتھ لڑے گا ۔ لیکن وہاں جا کر کرے گا کیا ، کیچڑ ہٹا ہٹا کر مچھلیاں پکڑے گا) ۔

اور زبانوں کی طرح اس طرح کے بےشمار گیت بنگلا زبان میں بھی موجود ہیں ۔ ان سے اس وقت کے معاشرے ، مشاغل ، مقامی طور طریقوں ، آرزوؤں اور امنگوں کا بخوبی اظہار ہوتا ہے ۔

جادو ٹونے

جادو ٹونا ، جنتر منتر ، پیش گوئی وغیرہ کا استعمال ازمنۂ قدیم سے چلا آ رہا ہے ۔ ہزاروں سال پہلے روم ، یونان ، مصر وغیرہ مقامات میں اس کی جڑیں بہت مضبوط تھیں ۔ شادی بیاہ ، پوجا پاٹ اور مختلف تقریبات کے سلسلے میں بنگال کے مختلف علاقے جادو ٹونے کی وجہ سے اب بھی مشہور ہیں ۔ میمن سنگھ کے ایک دیہی گیت سے بھی جادو ٹونے کے رواج کی شہادت ملتی ہے ۔ مثلاً :

> ''نانان گاؤں میں 'ہیرا لیرا' کا گھر ہے جس کا پیشہ ہی جادو ٹونا ہے ۔ گاؤں گاؤں گھوم پھر کر اپنے استاد کے سکھائے ہوئے جادو ٹونے کو آزماتا ہے اور پیسے کماتا ہے ۔ اس کے سر کے بال لمبے لمبے ہیں ، ڈاڑھی بھی بڑھی ہوئی ہے ۔ اس کی نگاہیں آسمانوں ، زمینوں ، ستاروں ، چاند اور ہواؤں تک کو پہچانتی ہیں ۔ ہیرا لیرا کو معلوم ہے کہ پہلا قمری مہینہ کون سا ہے اور اس مہینے کے پہلے دن کو کیا کہتے ہیں ، اور اس کو یہ بھی معلوم ہے کہ پانی میں چاند کا عکس کیا کہتا ہے ۔''

بھوت پریت بھگانے کے لیے بہت سے گیتوں میں یہ گیت بھی مقبول ہے :

> ''ذرا گوشِ ہوش سے سنو ، میرا نام دیدار بخش ہے
> یہ نام سن کر دنیا بھر کے بھوت پریت کانپ اٹھتے ہیں !
> اگر میں شیخ فرید کا نام لے کر جھاڑ پھونک شروع کروں

تو کیا مجال کہ میرے سامنے کوئی ٹھہر سکے

میں تیرا نام جاننا چاہتا ہوں ، ذرا بتا دے اپنا نام

اور یہ بھی بتا دے کہ تو کس قبیلے سے ہے ، تیری ذات کیا ہے اور کہاں ہے تیرا ٹھکانا ؟

ضرب الامثال

ہر ملک کی اپنی اپنی کہاوتیں ہوتی ہیں ۔ بنگال میں بھی ہزاروں ایسی کہاوتیں ہیں جن سے قوموں کی تہذیب اور ثقافت کی تاریخ کا پتا چلتا ہے ۔ انگلستان کے مشہور مفکّر Bacon نے کیا خوب کہا ہے :

"The Genius, Wit and Spirit of a Nation are discovered by its Proverbs."

''کسی قوم کی عقل و ذہانت ، حسنِ ظرافت اور سرشت کا اندازہ اس کی ضرب الامثال سے لگایا جا سکتا ہے ۔''

دنیا کے مختلف علاقوں میں جو ضرب الامثال رائج ہیں ان سے اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ تھوڑی بہت تبدیلی کے بعد ساری کہاوتیں ہر جگہ یکساں طور پر استعمال ہوتی ہیں ۔ عموماً دیکھا گیا ہے کہ ذاتی تجربوں ، تاریخی واقعات ، روایات ، کھیتی باڑی ، سماجی رسم و رواج ، جھاڑ پھونک اور دوا دارو وغیرہ ہی نے کہاوتوں کو جنم دیا ہے ۔ لوک ادب کی دیگر شاخوں کی طرح کہاوتوں کا استعمال بھی قدیم زمانے سے چلا آ رہا ہے ۔ بنگلا میں یوں تو اَن گنت کہاوتیں ہیں لیکن ذیل میں وہی کہاوتیں درج کی جا رہی ہیں جو ذرا سے رد و بدل کے بعد اُردو میں بھی رائج ہیں :

(۱) اندھیر کی باراتری کی با دن (اندھوں کے لیے رات کیا اور دن کیا)

(۲) جارلون کھاؤ تارگن گاؤ (جس کا نمک کھاؤ اسی کے گُن گاؤ)

(۳) آندھار گھوریر مالک (گدڑی میں لعل)

(۴) آگے تو گھور تو ہے تو پور (اول خویش بعد درویش)

(۵) آپنار گھول شوکو لٹی شٹی بولے (اپنے دہی کو کوئی کھٹا نہیں کہتا)

(۶) آپنار پائے آپنی کوڑال مارا (اپنے پاؤں آپ کلہاڑی مارنا)

(۷) آپ بھالو تو جگت بھالو (آپ بھلا تو جگ بھلا)

(۸) آک ہاتھے تالی باجے نا (ایک ہاتھ سے تالی نہیں بجتی)

(۹) جور جار ملک تار (جس کی لاٹھی اسی کی بھینس)

(۱۰) تل کے تال کو ریونا (رائی کا پہاڑ بنانا)

(۱۱) دو شیر لاٹھی ایکیر بوجھا (دس کی لاٹھی ایک کا بوجھ)

(۱۲) ناچتے جانے نا آوٹھا ٹیر دوش (ناچ نہ جانے آنگن ٹیڑھا)

(۱۳) مرا ہاتھی لاکھ ٹاکا (مرا ہاتھی سوا لاکھ)

بعض کہاوتوں میں تاریخی اور معاشرتی جھلکیاں بھی نظر آتی ہیں ۔ مثلاً :

مغل پٹھان ہدو ہولو ، فارسی ہوڑے تانتی

اس کہاوت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی تخلیق ۱۲۰۱ء کے بعد ہوئی ہوگی جب کہ ترکوں نے بنگال کو فتح کیا تھا ۔ غالباً کوئی جولاہہ فارسی پڑھنا چاہتا تھا مگر وہ پڑھ نہ سکا ، یعنی یہ کام اس کے بس کا نہ تھا ۔ اس طرح 'نواب سرفراز خاں' ، 'نواب خانجا خاں' ، 'روپے پدمنی' وغیرہ کہاوتوں میں تاریخی تصویریں نظر آتی ہیں ۔

لوک کہانیاں

لوک کہانیوں میں ہر قوم کی اپنی تہذیب کا پرتو ہوتا ہے ۔ ان میں صدیوں پرانی وہ روایات ہوتی ہیں جو رفتہ رفتہ قوم کا اپنا مزاج بن جاتی ہیں ۔ ان کہانیوں کو جنم دینے والا کوئی بہت بڑا ادیب نہیں ہوتا تھا ، صرف عام لوگ اپنے احساسات کو نطق کا جامہ پہنا دیتے تھے ۔ ان میں نہ فن کا خیال رکھا جاتا تھا نہ زبان پر توجہ دی جاتی تھی ۔ کہانی کا تسلسل ٹوٹتا نہیں تھا ۔ جذبات آفرینی پر ان کو قدرتِ کاملہ حاصل تھی ۔

مشرقی پاکستان کی لوک کہانیاں بھی ، خواہ وہ منظوم ہیں یا نثری ، دنیا کی دیگر

قوموں کی لوک کہانیوں کی طرح صدیوں پرانی ہیں ۔ چھ سات سو سال میں ان گنت انقلابات آئے ، کتنی حکومتوں کو عروج و زوال دیکھنا پڑا ، معاشرے میں تبدیلیاں نمودار ہوئیں ، خود بنگلا ادب مختلف ادوار سے گزرا ۔ مگر یہ لوک کہانیاں زمانے کی دست برد سے محفوظ رہیں ۔ ان کو محفوظ رہنا ہی چاہیے تھا کیونکہ ان میں بنگال کی پرانی تہذیب کی روح پوشیدہ ہے ۔ ان میں قدیم معاشرے کی جھلکیاں ملتی ہیں ۔ یہ لوک کہانیاں جو آج کتابوں میں محفوظ کی گئی ہیں ، بہت قدیم ہیں ، لیکن ان کی دریافت کو زیادہ عرصہ نہیں ہؤا ۔ ان کی دریافت میں پیہم کوششوں کو دخل ہے ۔ ادب کے دیوانوں نے گاؤں گاؤں جا کر ان کا کھوج لگایا ، برسوں تحقیقات کی گئیں ۔ دراصل ان تحقیقات میں محقّقین کا خونِ جگر شامل ہے ۔ اگر وہ اپنی تحقیقات میں اپنا ذوق شامل نہ کرتے تو مہوا ، ملوا ، دیوان مدینہ ، فیروز خاں ، کفن چور ، کاجل ریکھا ، چندراوتی وغیرہ جیسی معرکہ آرا کہانیاں کہاں سے ملتیں ۔ ان کہانیوں کو پڑھ کر ہمیں اپنی پرانی تہذیب کا علم ہوتا ہے ۔ ہمیں اپنے گاؤں کے اس معاشرے کا عام ہوتا ہے جو حسن و عشق ، محبت و نفرت ، دکھ سکھ ، وفا اور دغا ، عقل اور حماقت ، صبر اور شکایت ، ایثار اور خود غرضی ، بلکہ سماجی بے انصافی ، الغرض ان میں تجربۂ حیات کا پورا سرمایہ موجود ہے ۔ ان میں ان لوگوں کا نطق ہے جو ملمع سے پاک ہونے کے ساتھ اپنے اندر قلب و نظر کی گہرائی رکھتے ہیں ۔ یہ محض عشق و محبت کے فسانے نہیں ، پوری زندگی کا نچوڑ ہوتے ہیں ۔

بنگلا لوک کہانیوں کی کثیر تعداد ضلع میمن سنگھ سے دریافت ہوئی ہے ۔ ان کہانیوں کو گاؤں کے اَن پڑھ شاعروں نے سنا جو ان کے دلوں میں گھر کر گئیں اور پھر انہوں نے اپنی جذبات آفرین زبان میں ان کو بیان کیا ۔ وہ بحور و قوافی اور عروض سے نابلد ضرور تھے لیکن ان کے دلوں میں جذبات و احساسات کے جو چراغ فروزاں تھے ان کی لوئیں کہانیوں کو گرمی بخش گئیں ۔ بنگال کے مشہور نقاد ڈاکٹر دینیش چندر سین لکھتے ہیں کہ "گاؤں کے جن شاعروں نے ان کہانیوں کو نظم کیا ہے ان کے آنسوؤں کے سوتے خشک ضرور ہو گئے ، لیکن سامعین کے آنسو کبھی خشک نہیں ہو سکتے ۔ مشرق میمن سنگھ کے دریا اور جھیل ، جنگل اور کھیت ، فضاؤں میں چہچہاتے ہوئے رنگ برنگے طیور ، شام سمے گھاٹ کا منظر ، یہ وہ مناظر ہیں جن کو دیکھ کر ہم دریائے

ٹیمس ، دریائے سین اور روم کے ویٹیکان بھول جاتے ہیں ۔ ہمارے دلوں میں اینڈرومیکی ، میہلنڈا ، ڈسڈیمونا اور نورا جو جذبات بیدار نہیں کر سکتیں وہ ہماری لوک کہانیوں کی ہیروئن مہوا اور ملوا جگا دیتی ہیں ۔" (میمن سنگھ گیتیکا ، دیباچہ صفحہ ۲۳) ۔

بنگال میں مسلم اقتدار سے پہلے لوک کہانیوں میں بھوت پریت ، جادو ٹونے ، دیو اور راکشش کا ذکر ہوتا تھا لیکن مسلمانوں کی آمد کے ساتھ ساتھ ہی فکر و خیال میں بھی تبدیلیاں آ گئیں ۔ اب ان کہانیوں میں بھوت پریت اور دیو راکشش کی جگہ جن پری ، راجہ بادشاہ ، کوتوال ، وزیر اور شاہزادہ و شاہزادی نے لے لی ۔ مثلاً عیسیٰ خاں مسند علی ، جس نے شہنشاہ اکبر کے سیناپتی مان سنگھ کو کئی بار شکست دی ، لوک کہانیوں میں اہم مقام حاصل کر چکا ہے ۔ اس کے علاوہ اس خاندان کے دیگر افراد ، جیسے منور خاں دیوان اور فیروز خاں دیوان لوک ، کہانیوں میں نظر آتے ہیں ۔ شہزادہ شجاع پر بھی کئی لوک کہانیاں چاٹگام کے علاقے میں دستیاب ہوئی ہیں ۔ 'پری بالو' کے متعلق بھی منظوم کہانی کا کھوج ملا ہے ۔

منظوم کہانیاں

سب سے زیادہ حیرت انگیز بات تو یہ ہے کہ بنگلا کی لوک کہانیاں زیادہ تر منظوم ہیں ۔ اور ان منظوم کہانیوں میں دیہات کے ان پڑھ شاعروں نے احساسات و جذبات کی بہت ہی موثر پیرائے میں تصویر کشی کی ہے ۔ یہ مکالمہ ملاحظہ ہو :

'— اے پنیا بھرن کو آنے والی لڑکی ! تو پانی بھرنے میں محو ہے ۔ کل تجھ سے جو کچھ میں نے کہا تھا ، کیا وہ بھی یاد ہے ؟'

'— سنو ، سنو اے گھرو کمار ، قسم تمہاری مجھے یاد نہیں پڑتا کل تم نے کیا کہا تھا !'

'— اے پنیا بھرن کو آنے والی لڑکی ! تو تو لہریں بنانے میں محو ہے ، دیکھ میں تنہا ہوں ، ذرا مسکرا کر مجھ سے بھی کلام کر !'

'— جیسے تمہارے ماں باپ بے رحم ہیں ، ویسے ہی تمہارا دل بھی پتھر جیسا ہے ، ہائے تمہاری یہ جوانی کس طرح رائیگان جا رہی ہے !

۱۔ دولت کہ میرے ماں باپ بے رحم ہیں ۔ یہ بھی صحیح ہے کہ میرا دل کٹھور ہے لیکن تجھ جیسی ناری مل جائے تو میں اس سے بیاہ رچا لوں ۔'

۲۔ اے بے شرم! کیا تم کو شرم نہیں آتی؟ اس گاگر کو اپنے گلے میں باندھ کر ذرا ڈوب مرو!'

۱۔ گاگر کہاں سے لاؤں اور ڈوری کہاں ڈھونڈوں تو ہی اتھاہ سمندر بن جا اور میں اس میں ڈوب مروں!'

یہ مکالمہ مشہور بنگلا لوک کہانی 'مہوا' سے ماخوذ ہے ۔ اس کہانی کے بارے میں دینیش چندرسین رقم طراز ہیں : ''تقریباً ساڑھے تین سو سال پہلے یہ کہانی نظم کی گئی تھی ۔ اس کے شاعر ہیں بدیج کنائی ۔ کہا جاتا ہے کہ ان کو ایک نیچ ذات لڑکی سے ، جس کے حسن کا شہرہ دور دور تک تھا ، عشق ہو گیا تھا ۔ منزل مراد تک تو پہنچ نہ سکے البتہ ان کو ذہنی اذیتوں سے گزرنا پڑا ۔ یہی وجہ ہے کہ 'نذیر چاند' اور 'مہوا' میں ان ہی کے دل کی دھڑکنیں سموئی ہوئی ہیں ۔ ایک زمانہ تھا کہ میمن سنگھ کے ہر گھر میں یہ کہانی بڑے چاؤ سے پڑھی جاتی تھی ۔ 'مہوا' کے اول سولہ مصرعے کسی ایک مسلمان شاعر نے کہے ہیں ۔'' اس میں ایک ادبی شاہکار کے وہ سارے لوازمات موجود ہیں جو ایک کامیاب ڈرامے کے لیے ضروری سمجھے گئے ہیں ۔

'مہوا' کے حسن کی تعریف اس طرح کی گئی ہے :

''وہ چلتی تو اس کے لمبے لمبے بال اس کے پاؤں چومتے ،
بولتی تو چمپا کے پھول کھل اٹھتے تھے ،
آنکھیں یوں چمکتی تھیں جیسے آسمان پر تارے جگ مگ کر رہے ہوں ۔''

اور ایک ملاح جب 'مہوا' کو دریا میں چھلانگ لگا کر خودکشی کرتے دیکھتا ہے تو اسے اپنی گرفت میں لے کر اس طرح گویا ہوتا ہے :

''تیری آنکھیں ہیں کہ سنگترے کے پھانک اور تیرے یہ بال! جیسے بادلوں کے قافلے! لڑکی! میری طرف آنکھیں اٹھا کر دیکھ!

۱

دیکھ کہ یہ جوانی سدا رہنے کی نہیں — سن کے تجھے لیلے آسمانی جیسی ساڑی لا کر دوں گا ، ناک کے لیے سونے کی نتھ لاؤں گا — تیرے سیاہ اور لمبے بالوں کے لیے خوشبودار تیل لاؤں گا ۔ میرے گھر میں غلاموں اور باندیوں کی کمی نہیں ۔ تجھے ذرا بھی تکلیف نہیں ہوگی ، وہ تیرے پاؤں دھلائیں گی ۔ سنہرے پلنگ پر تیرا بستر ہوگا ۔ برف آلود جاڑے کی رات کی فکر نہ کر ۔ تیرے لیے لحاف تیار ہے ۔ کنیزیں ہردم دست بستہ تیرے حضور میں کھڑی رہیں گی ۔ میرے لگر میں ہاتھی گھوڑے اور لاؤ لشکر ہیں ، تُو تو ملکہ بن کر رہے گی ۔ اندر محل میں پھولوں کا حسین باغ ہے ۔ ہم دونوں صبح و شام اس باغ میں جا کر پھول توڑیں گے ۔ تو پان کے بِیڑے مجھے کھلائے گی اور میں تجھے ۔ فکر نہ کر ، ایسی ساڑھی لا کر دوں گا جس کی قیمت لاکھ روپے سے کم نہ ہوگی اور تیرے بالوں میں ہیرے موتی یوں جڑ دوں گا جیسے درختوں میں پھل ۔''

ان تشبیہات و تلمیحات سے گاؤں کے اَن پڑھ شاعر کی ذہنی صلاحیتوں کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے ۔ ہر لوک کہانی میں ایسی ہی تشبیہات ملیں گی جو اسی ماحول کی عکاسی کرتی ہیں اور بیان میں رنگینی پیدا کر دیتی ہیں ۔

اب ذرا ایک اور منظوم لوک کہانی 'آئینہ بی‌بی' کی طرف آئیے ۔ سورج اجل سوداگر کے بیٹے کا نام محمود اجل ہے ۔ ایک رات جب کہ موسلادھار بارش ہو رہی تھی اور بادل گرج رہے تھے ، اس کی ملاقات 'آئینہ' کے ساتھ ہوتی ہے :

''میرے ملک میں چمپا کے پھول ہیں جو درختوں میں کھلے رہتے ہیں
لیکن پھول بھی اس حسینہ کے آگے ہیچ ہیں ۔''

پہلی ہی نظر میں وہ محبت کا شکار ہو جاتا ہے :

''دنیا میں بے شمار امراض ہیں اور لاتعداد افکار
لیکن جوانی میں محبت کا مرض تمام امراض سے شدید ہوتا ہے ۔''

اور جب آئینہ کو پتا لگ جاتا ہے کہ محمود نے دوسری شادی کر لی ہے تو انتہائی نامرادی اور مایوسی کے عالم میں وہ غرقِ آب ہو جاتی ہے ۔ اس المیے کا شکار صرف 'آئینہ' نہیں ہوئی ۔ اس سے پہلے ایسے ہی المیے کا شکار چندراوتی اور جیالند ، لیلا اور کنکا، آلاول و دیوانہ مدینہ ، بھیلوا اور امیر سوداگر اور شہزادی سکینہ ہو چکی ہیں جن کی غم الگیز چیخیں آج بھی فضا میں گونجتی سنائی دیتی ہیں :

''محبت لعل و گُہر ہے ، محبت گلے کا ہار ہے
جو محبت کرتے کرتے زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے ، وہی امر ہے''

بنگلا میں جتنی بھی لوک کہانیاں ہیں ان سب میں عورت کے کردار کو بہت اہمیت دی گئی ہے ۔ محبت کی خاطر وہ سب کچھ قربان کر دیتی ہے اور دنیا کی کوئی طمع یا لالچ اسے اس راہ سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا ۔ وہ اپنے محبوب سے یوں مخاطب ہوتی ہے :

پیارے! میرے گھر آنا ، بیٹھنے کو تپائی دوں گی
شالی دھان کا چیڑا دوں گی کھانے کو
اور شابری کیلے بھی کھلاؤں گی !
میرے گھر میں بھینس کے دودھ کا دہی بھی ہے ،
پیارے تینوں وقت پیٹ بھر کر تمھیں کھلاؤں گی ۔

مہوا ، ملوا ، چندراوتی ، روپ وتی ، دیوانہ مدینہ وغیرہ ساری کہانیوں میں عورت کی تصویر بہت خوبصورت انداز میں پیش کی گئی ہے ۔

منظوم لوک کہانیوں کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

(۱) مجازی عشق ، جیسے مہوا ، ملوا ، بھیلوا ، شیام رائے ، منجورمان ، دیوان بھابنا ، روپ وتی ، آئینہ بی‌بی وغیرہ ۔

(۲) ایسا عشق جس کا درجہ مذہب سے بھی بلند ہے ۔ چندراوتی میں یہی تصور پیش کیا گیا ہے ۔

(۳) علامتی عشق : 'کنکا و لیلا' اور 'دھوپار پاٹ' وغیرہ کہانیاں علامتی عشقیہ کہانیاں ہیں ۔

(۴) شادی بیاہ کا عشق : منصور بیانی کی کہانی 'دیوانہ مدینہ' میں ایسا ہی عشق پیش کیا گیا ہے ۔

(۵) تاریخی کہانی : عیسیٰ خاں مسند علی خاں سے منسوب ایک کہانی سلہٹ کے علاقے سے ملی ہے ۔ اس کہانی کا ہیرو دیوان آدم خاں ہے جو خواب میں اپنی ماموں زاد بہن (کیدار رائے کی بیٹی) ادے تارا کو دیکھتا ہے اور اس پر دل و جان سے عاشق ہو جاتا ہے ۔ بعد میں اسی کے ساتھ شادی بھی ہو جاتی ہے ۔ غرض کہ بنگلا لوک کہانیاں اپنے موضوعات کے لحاظ سے متنوع ہی نہیں دلکش و دلرس بھی ہیں ۔

در اصل منظوم کہانیاں جو مسلم بنگالی ادب کا ایک قیمتی ورثہ ہیں ، مہاتما بُدھ کے زمانے سے بنگال کے دیہات میں مقبول رہی ہیں ۔ ایک مشہور نقّاد ڈی ۔ سی ۔ سین لکھتا ہے : ''مسلمان ان منظوم داستانوں کے نہ صرف سرپرست اور مصنّف تھے بلکہ ان کے محافظ بھی تھے ۔ ان کی مدد اور سرپرستی کے بغیر قدیم بنگالی ادب کے اس عظیم ورثے کا بہت سا حصہ ضائع ہو سکتا تھا ۔ کسان ، ملاح ، فقیر ، دیہاتی بزرگ اور اسی طرح کے دوسرے لوگ جو ادبی اقدار سے روشناس نہ تھے ، اس عظیم اور پاکیزہ شاعری کے لکھنے والوں میں تھے ۔ ان کی کہانیاں ایسے واقعات سے جنم لیتی ہیں جو روزمرہ کی پُرسکون دیہاتی زندگی میں کبھی کبھار ہلچل پیدا کر دیتے ہیں اور تعاقب ، لڑائی اور محبت جیسے واقعات لکھنے والے کی شاعرانہ صلاحیت کی بدولت ایک جذباتی منظوم کہانی کا روپ دھارتے ہیں ۔

غور سے دیکھنے کے بعد ہمیں پتا چلتا ہے کہ ان منظوم داستانوں میں سادہ دیہاتی زندگی کا ہر پہلو مثلاً محبت اور خوشی ، خوف اور امید ، غم اور خوشی اور جذبات و احساسات کی گہرائی کو ایسی زبان میں شاعرانہ مہارت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے جس پر ورڈز ورتھ جیسے شاعر کو بھی رشک آ جائے ۔ یہ زبان روزمرہ کی بول چال کے بہت

قریب ہے اور اسی سادگی اور بے ساختگی میں اس کی خوبصورتی پنہاں ہے ۔ منظوم کہانیوں میں حزن و ملال بھی ہوتا ہے اور جنگی گیت اور رقص جیسی تیزی اور توانائی بھی ۔ فقیروں یا دیہاتی بوڑھوں کی داستانوں کے وسط میں ڈرامائی آہنگ یا تفریحی موسیقی پر نمایاں زور دیا جاتا ہے اور یہ داخلی ڈرامائی پہلو یونانی ڈرامے کے کورس سے بہت مشابہت رکھتا ہے ۔ تمام منظوم داستانیں سُر ، موسیقی اور ردیف و قافیہ کے اعتبار سے مکمل ہوتی ہیں اور تین سے چار گھنٹے میں پڑھی جا سکتی ہیں ۔ کولمبیا یونیورسٹی کے ڈبلیو ۔ ایلن نے منظوم بنگالی کہانیوں کے بارے میں لکھا ہے :

''مشرقی بنگال کی منظوم داستانوں میں مجھے نیا فکر ، شخصی آزادی اور کاوشِ پیہم نظر آتی ہے ۔''

متحمّل مزاج بُدھوں کے بعد جب برہمن آئے تو منظوم داستانوں کو بہت دھچکا لگا ۔ برہمن سنسکرت کے علاوہ کسی اور زبان کے استعمال کو برداشت نہیں کرتے تھے ، چنانچہ وہ منظوم کہانیوں کو ، جو عوامی ذہن کی پیداوار تھیں ، سوقیانہ اور قابل نفرین سمجھتے تھے ۔ اسلام کے اثر کے تحت لوک ادب کی یہ صنف پلاسی کی جنگ کے بعد تک قائم رہی ۔ مسلم معاشرے کی اقتصادی بحالی کے بعد منظوم داستانیں ایک بار پھر دیہاتی ماحول کی طرف لوٹ کر مقبولیت حاصل کر گئیں ۔

مشرقی بنگال کی پوری زندگی کی جھلکیاں ان داستانوں میں موجود ہیں ۔ گاؤں کے کسی اہم انسانی واقعے کے گرد داستان یوں گھومتی ہے کہ معاشرتی حالات اور کرداروں کے خد و خال واضح ہو جاتے ہیں ۔ منظوم داستانیں عوام کی طبقاتی خصوصیات کا مرقّع ہوتی ہیں اور جو کوئی اس پہلو سے ان داستانوں کا مطالعہ نہیں کرتا ، اس کی تحقیق کی بنیاد اتنی ہی فضول ہے جتنی کہ اُن قدیم عالموں کی تھی جو اس تنازعے پر کئی جلدیں لکھا کرتے تھے کہ سوئی کی نوک پر ایک وقت میں کتنی پریاں ناچ سکتی ہیں ۔ ہندوؤں نے ایک خاص تعصّب کے تحت منظوم داستانوں کا مذاق اڑانا شروع کیا ۔ مشرقی بنگال کے دیہات میں لوک کہانیوں اور موسیقی کا زور کم ہوتا گیا ۔ دیہاتی شاعروں کے تخلیقی عمل پر اوس پڑنا شروع ہو گئی ۔ یہ صورت حال ۱۵۰ برس تک جاری رہی ۔ بعد ازاں

نذر الاسلام اور جسیم الدین نے منظوم داستانوں کا وقار بحال کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے سنسکرت کے غیر فطری الفاظ کو زبان سے خارج کیا اور عربی، فارسی اور اردو کے عام روزمرہ کے الفاظ کو دوبارہ زبان میں داخل کیا۔

اسلامی اصولوں کے تحت اخوّت کا جو سماجی انقلاب بنگال میں رونما ہؤا، اس نے دورِ حاضر کے ادیبوں کو بہت متاثر کیا، اس لیے موجودہ تحریریں منظوم داستانوں کی سادگی اور تنوّع کو بحال کرنے کے سلسلے میں ایک کڑی کی حیثیت رکھتی ہیں۔

داستانوں کی خوبصورتی، جذبات اور مناظر کی بھرپور عکاسی مشرقی بنگال کے اس دور کی نشاندہی کرتی ہیں جب کہ وہاں سماجی بےانصافی کا دَور دورہ تھا اور عوامی شاعر مصائب اور آلام کے شکار لوگوں کے دلوں میں جھانک کر ان داستانوں کی تشکیل کیا کرتا تھا، جس میں مصیبت زدہ عوام کے جذبات کا اظہار ہوتا تھا۔ کوئی مافوق الفطرت طاقت ہیرو یا ہیروئن کو صبر آزما لمحات میں تحفظ فراہم نہیں کرتی۔ انہیں مصائب کا مقابلہ خود ہی مردانہ وار کرنا پڑتا ہے۔ ہر داستان اسی دور کی عکاسی کرتی ہے جس میں وہ لکھی گئی ہو۔ 'ملوا' اسی طرح کی ایک داستان ہے۔

ستیا پیر، مانک پیر، جندری لڑائی اور شمشیر عزیز کانا، مشہور مسلم عوامی کہانیاں ہیں۔ 'ستیا پیر' اور 'مانک پیر' جیسی داستانوں کا تعلق بزرگ شخصیتوں سے ہے۔ دوسری کہانیوں کا تعلق مسلمان مبلّغین کے عظیم کارناموں سے ہے۔ شاید اسی لیے داستانوں کو زیادہ تر مسلمانوں نے تحفظ دیا ہے۔ ان داستانوں کی ہیروئنیں بھی کئی عظیم کام سرانجام دیتی ہیں۔ وہ اپنے خاوند یا بھائی کو مصائب کے چنگل سے آزاد کراتی ہیں، عصمت اور قربانی کے اعلیٰ معیار قائم کرنے میں وہ ہمیں بنگال کی قدیم گھریلو زندگی کا نقشہ دکھاتی ہیں۔ ہمیں ان کی قلبی واردات اور جذباتی پاکیزگی اور اخلاقی اصولوں کی پوری تصویر ان داستانوں میں نظر آتی ہے۔ عوامی کہانیوں میں جو بےشمار گیت ہیں انہیں دیہاتی 'بھٹیال سُر' میں گایا جاتا ہے۔ زیادہ ترقی یافتہ بنگالی موسیقی کے برعکس یہ سُر ایک مخصوص بنگالی حیثیت رکھتا ہے۔ موجودہ بنگال میں چھ راگ ہیں اور چھتیس راگنیاں ہیں۔ لیکن بھٹیال سُر اس میں شامل نہیں۔ بھٹیال ایک خاص دہقانی موسیقی ہے۔

اس میں بڑی سادگی ، ملائمت اور دلکشی ہے - یہ لئے دل پر گہرا اثر مرتّب کرتی ہے اور اس دلنشین تاثر کو پیدا کرنے میں راگ یا راگنی کی مخصوص پیچیدہ موسیقی کا سہارا نہیں لینا پڑتا -

'باؤل گت' لوک ادب کی صنف ہے - ان گیتوں کے خالق کوئی بہت بڑے دانشور ، عالم ، ادیب یا شاعر نہیں تھے - ان میں سے بیشتر کو نہ لکھنا آتا تھا نہ پڑھنا - وہ جو کچھ محسوس کرتے اس کا اظہار برملا طور پر گیتوں کے الفاظ میں کر دیتے تھے - انہیں اس کی فکر نہ تھی کہ ان کی زبان کیسی ہے - انہیں اس بات کا بھی دکھ نہ تھا کہ ان کے خیالات و احساسات جو گیتوں میں ڈھل کر ہونٹوں سے نکلے ہیں وہ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھے جائیں گے یا نہیں - ان کے گیت ان کے اپنے دکھ سکھ ، ہنسی خوشی ، نالہ و شیون کی عکاسی کرتے ہیں - ان کی نگاہیں دنیا کو ایک نئے زاویے سے دیکھتی ہیں - محبت و اخوت ان کا مذہب ہے - باؤل گیت کے مشہور محقق پروفیسر محمد منصور الدین کہتے ہیں : ''ان کی عبادت دراصل انسان کی عبادت ہے - ہم اس عبادت کو مذہب کی عبادت نہیں کہہ سکتے کیونکہ مذہب کے اپنے کچھ اصول ہیں ، چند قواعد و ضوابط ہیں ، قوانین ہیں لیکن باؤل کے یہاں یہ پابندیاں نہیں ، یہ بندشیں نہیں - ان کے یہاں اولیت معرفت کو دی جاتی ہے - وہ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ روح کیا ہے ، اس کا نظام کیسا ہے ، وہ انسان کو اس پوری کائنات میں ایک حقیر اور ادنٰی تماشائی گردانتے ہیں - ان کے نزدیک گناہ و ثواب جنّت و دوزخ انسان کے وجود کا ایک جزو ہیں - ان کا اپنا کوئی مقدس صحیفہ نہیں اور نہ ان کو کسی مقدس صحیفے سے کوئی مطلب ہے - یہ ساری چیزیں از ابتدا تا انتہا انسان کے اندر موجود ہیں - باؤل گیتوں کے بحرِ تخیّل میں تین لہروں کا سنگھم نظر آتا ہے : یعنی ہندو ، بدھ اور اسلام کے مابعد الطبیعیاتی نظریات - لیکن تینوں مذاہب میں سے ایک مذہب نے بھی کسی کے نظریے کو من و عن قبول نہیں کیا - (ہارا منی ، پروفیسر محمد منصور الدین ، صفحہ ۱۸) -

۱۲۰۱ء میں تُرک مسلمانوں کے ہاتھوں فتحِ بنگال کے بعد صوفیائے کرام نے اشاعت مذہب کے لیے جو جد و جہد کی تھی اور وحدتِ وجود کا جو فلسفہ عوام کے ذہنوں میں مرتسم کیا تھا ، اس کی شدت میں نہ صرف ٹھہراؤ آ گیا بلکہ اس فلسفے کی از سرِ نو توضیح

اور تشریح کی گئی ۔ بنگال کے گاؤں اور دیہات میں ایک نیا فلسفہ جنم لے رہا تھا اور وہ تھا یوگا قلندر فلسفہ ۔ اس فلسفے کی بنیاد روحانی محبت پر رکھی گئی تھی جس نے ببانگ دہل اعلان کیا تھا کہ خدا تک رسائی کا واحد ذریعہ یہی عشقِ الٰہی ہے ۔ اس فلسفے کو ہندی رنگ دے کر 'چیتنیا' نے گھر گھر تک پہنچایا ۔ گوڑ کے اس مصلح نے ہندو برہمن معاشرے اور اس کے اصولوں کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا ، کیونکہ وہ دیکھ رہا تھا کہ اسلام بنگال میں بڑی تیزی سے پھیل رہا ہے اور ہندو جوق در جوق اسلام کے دامن میں پناہ لے رہے ہیں ۔ یہ ہندو ، برہمنوں کے مظالم سے دل برداشتہ ہو گئے تھے ۔ اسلام نے ان کے دکھ درد کا مداوا کیا ۔ چنانچہ اسلام کے پیغامِ مساوات و اخوّت کے بالمقابل چیتنیا نے بھی ایک ایسے آدرش کی بنیاد ڈالی جس میں خدا کی عبادت اور انسان کی محبت کو فوقیت دی گئی تھی ۔ اس نے ہندوؤں کے نچلے طبقے کو برہمنوں کے پنجۂ استبداد سے رہائی دلائی ۔ نتیجہ یہ ہؤا کہ وشنو دھرم کے حلقے میں ہندوؤں کی کثیر تعداد آ گئی ۔ چیتنیا کا فلسفہ سیدھا سادہ اور عام آدمیوں کی سمجھ میں آسانی سے آنے والا تھا ۔ ہندوؤں کو اپنا پرانا معاشرہ بھی ترک نہیں کرنا پڑتا تھا ۔ اس فلسفے نے ہندو باؤل کے علاوہ مسلمان باؤل کو بھی متاثر کیا ۔ وشنو مت کے اثرات تیزی سے پھیلنے لگے اور اسلامی شریعت کے قواعد و ضوابط کی گرفت بھی ڈھیلی پڑنے لگ گئی ۔

وشنو مت در اصل قدامت پرست برہمن پنڈتوں کے ظلم و تشدد کا براہِ راست ردعمل ہے ۔ اس کا تجزیہ کیا جائے تو بقول ڈاکٹر انعام الحق : ''وہ قریب قریب مسلم صوفیہ کے مسلک کا بنگلا روپ نظر آئے گا ۔ زبان اور موضوع کے اعتبار سے صوفیہ کی غزلیات اور وشنوؤں کی پداولیاں بڑی حد تک ایک جیسی ہیں ۔ صوفیوں کی مَے اور شراب وشنوؤں کے ہاں پریم اور پریت میں ڈھل جاتی ہے ۔ صوفیوں کے عاشق اور معشوق یہاں رادھا اور کرشن کا روپ دھار لیتے ہیں ۔ ہجر اور وصال بنگلا میں آ کر برہ اور ملن ہو جاتے ہیں ۔ وشنوؤں کے رادھا اور کرشن وہ رادھا اور کرشن نہیں جو پورانوں میں ہمیں ملتے ہیں ۔ وشنوؤں کی پداولیوں میں بالترتیب انسانی روح اور خداوند کے استعارے ہیں ۔ کرشن کی بنسری نوائے خداوندی ہے ۔ رادھا اور کرشن کے بیچ دریائے جمنا پڑتا ہے جس سے مراد دلیا یا دلیاوی زندگی ہے جو روح کے خالقِ حقیقی سے جا ملنے کی راہ میں حائل رہتی ہے ۔ تاہم بنسری کی آواز روح یا آتما تک پہنچ ہی جاتی ہے اور ایسے موہ بھی

لیتی ہے ، گویا لذائے خداوندی اس دنیا کو اور اسے موہ بھی لیتی ہے اور روح اپنی محکم آرزو کے بل پر اڑ کر خداوند کے پاس پہنچ جاتی ہے ۔" (مسلم بنگالی ادب ، ڈاکٹر انعام الحق ، صفحہ ۶۵ - ۶۶) ۔

سولھویں صدی کے ابتدائی چند برسوں تک تو مسلمان درویش اور فقراء عشقِ خداوندِ حقیقی کے گیت گاتے رہے لیکن اس کے بعد ہی وشنو مت ایک نئی شکتی اور جذبے کے ساتھ بنگال کے مذہبی میدان میں داخل ہؤا ۔ اس نے کرشن اور رادھا کے اس تصور کو بدل دیا جو ہندو دھرم کا جزوِ ایمان رہا ہے ۔ کرشن اور رادھا اب انسان کی صف میں آ گئے ۔ ان کا عشق دنیاوی ہو گیا ۔ ان کی محبت کوئی آفاقی چیز نہ رہی ۔ چنانچہ دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وشنو مت کی فکری اساس کے دو پہلو ہیں ؛ ایک کرشن اور دوسرا رادھا ۔ ان دونوں کا وصال گویا کائنات کے مرد اور عورت کے مابین کشش اور کرشن اور رادھا کی محبت کا جلوہ ہے ۔ یہ انسانی مسرتوں اور شادکامیوں کی انتہا ہے ۔

وشنو مت کے ان نظریات سے عوامی درویش بھی متاثر ہوئے ۔ اگرچہ دونوں کے مابین عبادت کا طریقۂ کار مختلف ہے لیکن اصول میں ان لوگوں کو کوئی فرق نظر نہ آیا ۔ نتیجہ یہ ہؤا کہ وشنو مت کے پیروکار اور مسلمان عوامی درویش ایک دوسرے کے قریب آ گئے ۔ دونوں نے ایک دوسرے کے نظریات اور اصول قبول کر لیے ۔ تصوف کی اصل شکل یہیں سے مسخ ہوتی نظر آتی ہے ۔ ہندو یوگ کے طریقوں اور تنتریوں کے نظریات معاشرے پر اس طرح چھانے لگے کہ اسلامی تصوف میں خلافِ شرع اور مقلدانہ خیالات در آئے ۔ خلافِ شرع اور مقلدانہ خیالات کی نشو و نما کا واحد سبب کم علم مسلم صوفیوں پر ہندو معاشرے کی بھکتی تحریک کا اثر ہے ۔ ایسے مسلمان صوفیوں میں سے بیشتر اسلامی عقیدوں اور بھکتی مسلک کے خیالات میں فرق نہ کر سکے ۔ انہوں نے ہندوؤں کے اس جدید تصور کے چند اصولوں اور دستور کو آسانی سے قبول کر لیا ۔ اکبر اعظم کے عہدِ فرمانروائی تک تو ایسے کم علم اور ان پڑھ صوفیوں کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوگیا تھا ۔ نتیجہ یہ ہؤا کہ یہ لوگ یوگیوں کے رسم و رواج اور ان کے ہمہ اوستی تصور میں یگانگت محسوس کرنے لگے ۔ اس طرح اسلام میں ہمہ از اوستی تصوف کا جو بنیادی نظریہ تھا وہ پس منظر میں چلا گیا ۔ بنگال میں ان کم علم صوفیوں کی کثیر تعداد ہندو یوگیوں اور بدھ بھکشوؤں

کے زیرِ اثر آ گئی ۔ فتح بنگال کے چند ہی سال بعد لکھنوتی میں مسلمان علماء اور فضلاء کے دلوں میں ہندو دھرم ، اس کے فلسفے ویدانتی اور یوگا کے نظریات جاننے کے لیے ایسی چاہت پیدا ہوئی کہ یوگ پر 'امرت کنڈ' نامی کتاب کا ترجمہ فارسی اور عربی زبانوں میں کرایا گیا اور اس طرح اس کتاب کی مدد سے بہت سے مسلمان صوفی ، ہندوؤں کے فلسفۂ تصوف سے متاثر ہو کر دھوکا کھا گئے ۔ اگرچہ فوری طور پر وہ اسلامی تصوف کے بنیادی نظریات سے منحرف نہیں ہوئے لیکن انحراف کی راہ رفتہ رفتہ ہموار ہوتی گئی ۔ وہ مسلمان صوفیہ جن کے ذہنوں میں علم و دانش کا چراغ روشن تھا وہ تو تصوف اور یوگا میں بآسانی فرق کر لیتے تھے لیکن ان پڑھ یا کم پڑھے لکھے صوفیہ ان میں امتیاز تو کیا کرتے ان کے نزدیک دونوں بنیادی اعتبار سے ایک ہی تصویر کے دو رخ تھے ۔

بنگال میں خلافِ شرع یا مقلّدانہ تصوّف کی مثال باؤل شعراء ہیں ۔ یہ شعراء دراصل بہت سے مروجہ عقائد کا شکار ہو گئے تھے ۔ جیسے تنتر یا بدھ مت ، سہاجیا وشنومت اور تصوف ۔ باؤل جماعت کے ابتدائی نمائندے وہ فقیر ہیں جو سر کے بال منڈاتے تھے ۔ یہ بدھ بھکشو تھے ، لیکن ان کے ذہنوں میں تنتری ہندو مت کے معتقدات کا اثر غالب تھا اس لیے وہ تنتری بدھ کہلاتے تھے ، لیکن سہاجیا خیالات کے ساتھ ۔ بہت سے سہاجیا بدھ نے اسلام قبول کیا مگر وہ نہ تو سہاجیا نظریہ اور اعتقاد کو خیر باد کہہ سکے اور نہ سر منڈانے سے باز آئے ۔ ان کے عادات و اطوار شرع کے مطابق نہ تھے ۔ ایسے لوگوں کو تصوف میں آسانی سے جگہ مل گئی ۔

صوفیوں کی طرح باؤل بھی عشقِ خداوندی کے صوفیانہ تصور کو اہمیت دیتے ہیں ۔ باؤل میں گُرو کا تصور اتنا ہی اہم ہے جتنا مرشد کا تصوف اسلام میں ۔ باؤل کا ایمان ہے کہ نور اور عشق ، پیغمبر ؐ خدا میں ظاہر ہو گئے ہیں ۔ خدا نے آدم ؑ اور دیگر انسانوں کو اپنی ہی شبیہ میں تخلیق کیا ، وہ روح کی شکل میں ہر انسان میں موجود ہے ۔ خدا کی ساری قدرت پیغمبروں میں سمٹ کر آ گئی ہے اس لیے ان کو 'انسانِ کامل' کہا جاتا ہے ۔

ظاہری مشابہتوں کے باوجود باؤل میں چند ایسے معتقدات و تصورات ہیں جو اس کو تصوف سے ممیز کرتے ہیں ۔ باؤل کا ایمان ہے کہ خدا محیطِ کامل ہے لیکن صوفیہ کا

کہنا ہے کہ خدا محیطِ کامل بھی ہے اور ہستیٔ مطلق بھی ۔ اس طرح باؤل میں قادرِ مطلق کا تصور کائنات اور جسم تک محدود ہو کر رہ گیا ۔ دوئم باؤل کے یہاں روحانی پیشوا کا درجہ اتنا بلند ہے کہ وہ اپنے اندر اس کو خدا کے روپ میں پاتے ہیں ، لیکن صوفی سلسلے میں مرشد محض روحالیت کو آگے بڑھانے میں راہنما کے فرائض انجام دیتا ہے ۔ سوئم ، تصوف میں عشقِ روحانی ہی کے ذریعے معشوقِ حقیقی کا حصول ممکن ہے جس کے لیے کئی مراحل سے گزرنا پڑتا ہے لیکن باؤل کے یہاں اتنے سارے مراحل نہیں ہیں ۔ ان کے خیال میں ان کا جسم قادرِ مطلق کا مسکن اور دل اس کا مقام ہے اور یوں ابتدائی مرحلے ہی میں باؤل قادرِ مطلق کو انسان کے ساتھ شناخت کر لیتے ہیں ۔

اب ذرا لفظ باؤل کے ماخذ اور اس کے معنی پر بھی غور کرتے چلیں ۔ سب سے پہلے اس لفظ کا استعمال مالادھر باسو کی کتاب 'شری کرشن وجے' میں ملتا ہے ۔ کلکتہ یونیورسٹی نے 'شری کرشن وجے' کی جن چند پوتھیوں کو مرتّب کیا ہے ان میں سے ایک پوتھی میں لفظ باؤل استعمال ہؤا ہے ۔ ایک محقّق کے خیال کے مطابق باؤل گیتوں کی ابتدا ۱۶۵۰ء کے لگ بھگ ہوئی اور اُنیسویں صدی کے اواخر میں رفتہ رفتہ یہ صنف اختتام کو پہنچی ۔ پروفیسر منصور الدین لکھتے ہیں کہ "باؤل کا جنم چودھویں صدی کے اوائل میں ہؤا ہے ۔ مسلمان درویشوں ہی نے اس کو جنم دیا اور پروان چڑھایا ۔" (ہارا منی ، جلد اول ، صفحہ ۱۴) ۔

لفظ باؤل کے ماخذ چارو چند بنرجی اپنی کتاب بنگوبانی (صفحہ ۱۵۴) میں یوں بیان کرتے ہیں : "ایک بہت ہی اہم دھرم کے لوگ باگ کو باؤل کہا جاتا ہے ۔ اس لفظ کی توجیہہ مختلف لوگوں نے مختلف انداز سے کی ہے ۔ کسی نے کہا کہ لفظ باؤل اور بایو (ہوا) میں بہت حد تک مماثلت ہے ۔ کوئی کہتا ہے کہ سنسکرت لفظ باتول کا روپ پراکرت میں باؤل ہو گیا ، کسی کا خیال ہے کہ باؤل دراصل باؤلا کی بگڑی ہوئی شکل ہے ۔" باؤل مختلف اسباب کی بنا پر معاشرے کے لوگوں سے میل جول پسند نہیں کرتے ۔ ان کی عبادت کے طریقے عوام کے نزدیک غیر معمولی ہیں ۔ وہ اپنی روزمرہ کی زندگی میں بھی عوام سے قطعی مختلف ہیں ۔ اسی لیے شاید لوگ انہیں پاگل سمجھتے ہیں اور غالباً اسی لیے اس گروہ سے تعلق رکھنے والوں کو باؤل کا خطاب دیا گیا ۔ ہندی میں باؤرا باؤل ہی کے معنی میں مستعمل ہے ۔ باؤل

کے مترادف ایک اور لفظ ہے یعنی آؤل - موجودہ دور میں باؤل کے ماننے والے مسلمان زاہدوں کے ایک طبقے کو آؤل یا اولیا کہتے ہیں - اس بارے میں پروفیسر اپندر ناتھ بھٹا چاریہ کہتے ہیں کہ : ''مسلمانوں میں جتنے باؤل گزرے ہیں ان میں سے کسی کسی کو آؤل یا اولیا کے نام سے بھی یاد کیا گیا ہے - ان کی نگاہیں بڑی ہی دور رس تھیں اور فلسفۂ حیات و ممات پر ان کا اپنا نقطۂ نظر تھا - ان سے جو لوگ نذر و نیاز لیتے تھے وہ خود کو ان کے مرید گردانتے تھے -'' (بانگلار باؤل و باؤل گان ، صفحہ ۶۱) - غرض اس اصلاح کے ماخذ کے بارے میں اختلافات ہیں اور قطعی طور پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ لفظ کس عربی یا سنسکرت لفظ سے مشتق ہے - اب تک اس کا اصل ماخذ نہیں معلوم ہو سکا -

انفرادی اور شخصی جذبات و احساسات جب لا شخصی ہو کر عالمگیر شکل اختیار کر لیتے ہیں تو پھر ان میں لطافت اور تازگی جنم لیتی ہے اور اس طرح یہ سارے جذبات و احساسات جب موزوں الفاظ کا جامہ پہن لیتے ہیں اور دلوں کو ایک غیر مرئی خوشی و مسرت بخشتے ہیں تو یہی جذبات و احساسات گیتوں ، نظموں اور نغموں کی حقیقی آواز بن جاتے ہیں - باؤل گیتوں میں جذبات و احساسات کے یہی وہ عناصر موجود ہیں جو آج بھی سینکڑوں سال گزرنے کے بعد دلوں کو بے قرار اور ذہنوں کو متحرک کرنے کے لیے کافی ہیں - اگرچہ ان گیتوں میں خیالات کی بلند آہنگی نہیں ،کوئی لاینحل فلسفہ نہیں ، زبان و بیان میں کوئی ندرت نہیں ، مرصّع و مسجّع الفاظ نہیں ، اس کے باوجود ان میں وہ سارے اوصاف موجود ہیں جن کی وجہ سے شاعری امر بن جاتی ہے اور خیالات روح میں اتر جاتے ہیں - باؤل گیت موجودہ دور کے روشن خیال اور اعلیٰ تعلیم یافتہ افراد کی تخلیقات نہیں ہیں - یہ تخلیقات اُن کی ہیں جو اَن پڑھ تھے اور جو حیات و ممات کے تمام فلسفوں سے قطعی لا علم تھے - ان گیتوں میں کوئی تصنّع نہیں ، ذرا بھی بناوٹ نہیں - ان میں ہدایت ہے ، سادگی اور خلوص ہے مگر ان میں گیت بنانے والوں ہی کے گرد و پیش اور ماحول کی عکاسی ہے - یہ گیت ان کے جذبات و احساسات اور ان کے تجرباتِ زندگی کی واضح تصویریں ہیں -

جتنے بھی باؤل شعراء گزرے ہیں سبھوں نے اپنے گیتوں میں تقریباً ایک ہی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے - ان کی خدا سے یہی آرزو رہی کہ وہ سب کچھ گنوا کر اس کے دربار میں اس غرض سے آئے ہیں کہ ان کی خطا سے درگزر کیا جائے - ان گیتوں میں

تمام انسانوں کو درسِ مساوات اور پیغامِ اخوت و محبت دیا گیا ہے ۔ یہ وہ موضوعات ہیں جن کو مختلف پیرایوں میں مختلف شاعروں نے گیتوں میں ڈھالا ہے ۔ ان گیتوں کو ان ہی خیالات نے ان مٹ تاثر بخشا ہے ۔ ان میں از خود وہ راگ پیدا ہو گئے ہیں جو قلب و روح کو اس مادی دنیا سے روحانی دنیا میں پہنچا دیتے ہیں ۔

لالن فقیر (۱۷۷۵ء - ۱۸۹۱ء)

باؤل شاعروں میں لالن فقیر کو اہم ترین مقام حاصل ہے ۔ ان کے گیت سرچشمۂ حقائق ، قلزمِ اخوت و محبت ، وشنو مت اور تصوف کے عمیق تجربے ہیں ۔ بنگلا ادب میں ان کے گیت انمول سرمایے کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ ان میں وہ نغمگی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لالن کو راگوں سے کلیۃً آگاہی حاصل تھی ۔ ہر شعر میں ایسے موزوں الفاظ آئے ہیں جیسے موتی جڑ دیے گئے ہوں ۔ ہر گیت ایک گلبن ہے جہاں گلہائے رنگا رنگ کھلے ہوئے ہیں ۔ بنگال کی اودی اودی گھٹاؤں ، سرسبز گھاٹیوں ، دور تک پھیلے ہوئے کھیتوں اور مرغزاروں اور بل کھاتی ہوئی ندیوں نے باؤل شاعروں کے خیالات کو مزید تابندگی بخشی ہے ۔ 'لالن' نے ان ہی فضاؤں میں آنکھیں کھولیں ۔ انہوں نے زمین سے آسمان تک کا مشاہدہ کیا اور اپنے دل میں خدا کی عظمت کا نور پایا ۔ انہوں نے فضائے بسیط میں گہری خاموشی محسوس کی لیکن اس خاموشی میں صرف ایک گیت بال کشا تھا ۔ یہ گیت کسی ایک فرد کا نہیں تھا ، کسی خاص طبقے کا نہیں تھا ، یہ انسان کا گیت تھا اور اسی کی زندگی کے دائمی اور ناتمام سوال کا سنگیت ، جو تمام انسانوں کی خواہشات کو چیرتا ہوا بلند ہوتا ہے ۔

لالن کی زندگی کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں ۔ ان کی شاعری مختصر سہی مگر ہمہ گیر ہے ۔ غالباً وہ عہدِ طفولیت سے لے کر دورِ پیری تک معرفت کی دنیا میں ڈوبے رہے ۔ وہ جنگل جنگل ، دریا دریا ، کوبکو تلاشِ حق میں سرگرداں نظر آتے ہیں ۔ ان کے دوتارے سے جن گیتوں نے جنم لیا وہ آج بھی اپنی شیرینی ، معنویت اور صوفیانہ خیالات کی وجہ سے خاص مقام رکھتے ہیں ۔

مشرقی پاکستان کے ضلع کُشتیا میں گورائی ندی بہتی ہے ۔ اس کے کنارے بھالڑوا

گاؤں آباد ہے ۔ یہیں لالن نے آنکھیں کھولیں ۔ گورائی ندی کی لہروں نے ان کے ذہن کو ٹھہراؤ دیا ، گرد و پیش کے حسین مناظر شاعرانہ مزاج کا سبب بنے ۔ گاؤں کے سکوت نے دل میں تلاش و جستجو کی خواہش پیدا کی ۔ وہ دو تارا لے کر پبنہ ، راجشاہی ، جیسور اور فرید پور جاتے اور اپنے معرفتی گیتوں سے لوگوں کے دلوں میں وحدانیت کا جادو جگاتے ۔

لالن کی وفات ۱۸۹۱ء میں ہوئی ۔ اس وقت ان کی عمر ۱۱۶ سال تھی ۔ اس حساب سے ان کا سنہ پیدائش ۱۷۷۵ء بنتا ہے ۔ جس طرح سنہ پیدائش اور سنہ وفات کے بارے میں اختلاف ہے اسی طرح ان کی عمر کے بارے میں بھی مختلف خیالات پیش کیے گئے ہیں ۔ کوئی کہتا ہے کہ وفات کے وقت ان کی عمر ڈیڑھ سو سال تھی ، کوئی ۱۲۵ بتاتا ہے اور کوئی سو (۱۰۰) سے کچھ ہی اوپر ۔ بہرحال اتنی بات صحیح ہے کہ ان کو طویل عمر ملی تھی ۔

وہ ایک ہندو کائستھ گھرانے میں پیدا ہوئے ۔ بچپن ہی سے ان کا رجحان مذہب کی طرف تھا ۔ کم عمری میں رامائن ، مہابھارت اور دیگر مذہبی کتابیں ختم کر چکے تھے ۔ اس زمانے کی روایات کے مطابق ان کی شادی بچپن میں ہی ہو گئی تھی ۔ عالمِ شباب میں پہلی بار تیرتھ یاترا کو جا رہے تھے کہ اچانک راستے میں ان پر چیچک کا شدید حملہ ہؤا ۔ ہم سفر ان کو اسی نازک حالت میں چھوڑ کر فرار ہو گئے ۔ خدا کا کرنا ایسا ہؤا کہ ایک مسلمان عورت ادھر سے گزری جو پانی بھرنے جا رہی تھی ۔ اس کی نظر لالن پر پڑی ۔ وہ عالمِ بے قراری میں پانی پانی چِلاّ رہے تھے ۔ ان کی کراہ سن کر وہ رک گئی ، پاس آئی اور پانی پلایا ۔ اس طرح ان کی پیاس بجھی ۔ پھر وہ اپنے شوہر کی مدد سے ان کو اپنے گھر لے آئی ۔ ان کی تیارداری یہاں تک کی کہ وہ شفایاب ہو گئے ۔ البتہ اس عارضے میں ان کی ایک آنکھ جاتی رہی ۔ اس عورت کا شوہر بڑا ہی خدا ترس اور عبادت گزار تھا ۔ لالن ان کے حسنِ سلوک سے بہت متاثر ہوئے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو گئے ۔ ہندو دھرم کے بارے میں پہلے ہی وہ بہت کچھ جان چکے تھے ۔ اب اسلام کی بنیادی باتیں انہوں نے سیکھیں اور ان پر عمل پیرا ہوئے ۔ اس عبادت گزار اور خدا ترس خاندان میں رہ کر لالن درحقیقت بیراگی بن گئے ۔ کچھ دن انہوں نے 'لودیپ میں' گزارے اور یہیں ماں کی محبت نے پھر

ان کو اپنی طرف کھینچا ۔ تلاشِ بسیار کے بعد گاؤں واپس آئے ، ماں سے ملاقات کی ، بیوی سے ملے لیکن بیوی ان کے ہمراہ جانے کے لیے تیار نہ ہوئی اور نہ ہی کوئی ان کو گاؤں میں جگہ دینے کے لیے رضامند ہؤا ۔ ان کی خطا یہ تھی کہ وہ مسلمان ہو گئے تھے ۔ 'لالن' نے یہ دیکھ کر اظہارِ غم نہ کیا ۔ وہاں سے رخصت ہو کر قریہ قریہ اور گاؤں گاؤں گھومتے اور ہندو مت اور اسلام دونوں مذاہب کی بنیادی باتیں معلوم کرتے جاتے تھے ۔ ساتھ ہی ساتھ ان کو اپنے گُرو کی بھی تلاش رہی ۔ آخرکار بہت دنوں کے بعد ضلع ندیا کے ہری نرائن پورِ نامی گاؤں میں سراج سائیں سے ان کی ملاقات ہوئی ۔ وہ ان کی ڈیوڑھی پر تقریباً ایک سال رہے اور ان کی تعلیمات سے مستفید ہوتے رہے ۔ پھر جب سراج سائیں اس دنیا سے رخصت ہو گئے تو 'لالن' کشتیا کے قریب شیوڑیا نامی گاؤں کے گھنے جنگل میں آ گئے ۔ اس جنگل میں ایک آم کے پیڑ کے نیچے انہوں نے آسن جمایا ۔ کچھ روز کے بعد گاؤں کے لوگوں نے یہیں ایک خانقاہ بنا دی اور یہیں انہوں نے ایک مسلمان بیوہ سے نکاح کیا ۔ لیکن محمد ابوطالب اپنی کتاب 'لالن شاہ و لالن گیتیکا' (دوسری جلد ، صفحہ ۶) میں لالن کے ہندو گھرانے میں پیدا ہونے اور پھر مسلمان ہونے کے واقعے کی صداقت کو تسلیم نہیں کرتے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''لالن ۱۷۹۲ء میں مسلم گھرانے میں ہی پیدا ہوئے اور ان کی جنم بھومی کشتیا نہیں بلکہ ضلع جیسور میں ہریش پور گاؤں ہے ۔ ان کے باپ کا نام دریب اللہ دیوان ، دادا کا نام غلام قادر اور ماں کا نام امینہ خاتون تھا ۔ بچپن ہی میں والدین کا سایہ سر سے اٹھ چکا تھا ۔ مختلف آلام و مصائب جھیلنے کے بعد وہ درویش سراج شاہ کی خانقاہ میں آئے جن کو امانت اللہ شاہ نامی ایک صوفی بزرگ سے ارادت تھی ۔ لالن ، سراج سائیں کے مرید ہو گئے ۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ لالن کی ذہانت ، ذکاوت اور معرفتِ الٰہی سے سراج شاہ اس حد تک متاثر ہوئے کہ انہوں نے اپنے پیر کا عطیہ ایک خرقہ بھی ان کو عطا کر دیا ۔ اس وقت لالن کی عمر ۲۶ سال تھی ۔''

ابوطالب مزید لکھتے ہیں :

> ''اسی اثنا میں ایک واقعہ رونما ہؤا ۔ لالن پنچو تیرتھ کے درشن کے لیے ندیا گئے ۔ دورانِ قیام ان کا تعارف پدماوتی نامی ایک ودھوا کھتری عورت سے ہؤا ۔ اس کو لالن کی شبیہ میں اپنے لڑکے کی صورت نظر

آئی جو کچھ عرصہ پہلے مر چکا تھا ۔ چنانچہ اس نے لالن کو اپنا بیٹا بنا لیا اور اپنے گھر میں رہنے کو جگہ دی ۔ لالن بھی اس عورت کے حسنِ سلوک سے بہت متاثر ہوئے ۔ یہاں کچھ روز قیام کرنے کے بعد وہ راجشاہی آ گئے جہاں ان کو ایک میلے میں شریک ہونا تھا ۔ یہیں ان پر چیچک کا حملہ ہؤا ۔ خدا کا کرنا ایسا ہؤا کہ مسلم نامی ایک شخص کو ان پر رحم آ گیا ۔ وہ ان کو اپنے گھر لے آیا اور اس طرح وہ موت کے منہ سے بچ نکلے ۔'' (لالن شاہ گیتیکا ، مصنّف محمد ابو طالب ، صفحہ ۶ ، ناشر بنگلا اکیڈیمی ڈھاکہ) ۔

محمد منصور الدین اپنی کتاب 'ہارا منی' میں لکھتے ہیں : ''ڈھاکہ یونیورسٹی کے پروفیسر جسیم الدین نے لالن کی زندگی پر ایک مضمون تحریر کیا تھا جو 'بنگوبانی' میں شائع ہؤا ہے ۔ اس مضمون سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب وہ ضلع پبنہ کے رادھالگر گاؤں میں مقیم تھے ، ان دنوں وہ مذہبِ اسلام کے موضوع پر مباحث میں حصہ لیا کرتے تھے ۔ مسز ستندرا ناتھ ٹھاکر بتاتی ہیں کہ لالن کے سر کے بال لمبے لمبے تھے اور اکثر ان کو اپنے گانے سناتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ رابندر ناتھ ٹیگور ان سے مل چکے ہیں ۔''

مشہور گائک فقیر خدا بخش شاہ نے ، جن کی عمر ۱۹۳۰ء میں ۹۷ سال تھی ، لالن کا سراپا ان الفاظ میں کھینچا ہے : ''سر کے بال لمبے لمبے تھے ۔ داڑھی بھی لمبی تھی ۔ ایک آنکھ ضائع ہو چکی تھی ۔ چہرے پر چیچک کے نشان تھے اور بڑی بڑی آنکھوں میں عظیم خیالات کا گہرا سمندر بہتا تھا ۔''

پروفیسر اپندر ناتھ بھٹاچاریہ اپنی کتاب 'بانگلا باؤل و باؤل گان' (صفحہ ۱۱) میں لکھتے ہیں : ''میں نے بچشمِ خود کشتیا میں دیکھا ہے کہ لالن کی خانقاہ کے سرپرستوں میں زیادہ تر لوگ جولاہا فرقے سے تعلق رکھتے ہیں ۔ یہی لوگ خانقاہ کی دیکھ بھال اور اس کے اخراجات پورے کرتے ہیں ۔ اس فرقے کے لوگوں کے اندر لالن کی تعلیمات کا گہرا اثر پایا جاتا ہے ۔ اگرچہ اہلِ شریعت کے خوف سے یہ لوگ اپنے خیالات کا اظہار کھل کر نہیں کرتے ، اس کے باوجود وہ مختلف طریقوں سے لالن کی یادوں کو زندہ رکھنے کی

کوشش کرتے ہیں ۔ لالن کے مریدوں میں زیادہ تعداد مسلمانوں کی ہے ۔ ہندو بھی ان کے مرید ہیں لیکن مقابلتاً کم ۔ لالن کے عہد میں کچھ اور باؤل گیت نگار بھی ملتے ہیں مگر ان کی حیثیت لالن کے سامنے کچھ بھی نہیں ۔ لالن ہی اس علاقے کے عظیم شاعر تھے ۔

لالن بنیادی طور پر پرستارِ انسانیت اور انسان دوست تھے ۔ ان کے یہاں سارے مذاہب مساوی حیثیت رکھتے ہیں ۔ ہر مذہب کے پیغمبر ان کے نزدیک تصوف کی اصطلاح میں 'الانسان الکامل' ہیں اور وہی درحقیقت انسان کے راہبر اور راہنما بھی ہیں ۔ ان کی عنایتوں اور مہربانیوں کے بغیر عبادت قبول نہیں ہو سکتی ۔

لالن اور دوسرے باؤل شاعروں نے روح کو 'باطنی انسان' کہا ہے اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ روح انسانی جسم کا سہارا لے کر پروان چڑھتی ہے اور انسانی جسم کی بندگی ہی کے واسطے سے وہ مستفید ہوتی ہے مزید برآں انسانی شکل و صورت کو خدا کا روپ سمجھ کر ہی باؤل خدا کو انسان کہہ کر مخاطب ہوتا ہے ۔ یہ انسان غیر مرئی ہے اور روح کے ساتھ وابستہ ہے اور اس انسان کو باؤل نے مختلف ناموں سے یاد کیا ہے ۔ ایک جگہ لالن کہتے ہیں :

(۱) اس انسان کا انسان وہی ہے

جس کی تلاش میں مُنی اور رشی صدیوں سے سرگرداں ہیں !
جس طرح پانی کی سطح پر چاند نظر آتا ہے اور ہاتھ نہیں آتا
اسی طرح وہ بھی سدا روشنی میں جلوہ گر ہے !

(۲) اے میرے دل !

اس انسان کے اندر انسان کا گوہرِ نایاب ہے
لالن کہتا ہے کہ اس دھن کو
پا کر بھی میں اس کو پہچان نہ سکا ۔

لالن در اصل یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خودی کو پہچاننے کے بعد ہی ہم اس کو

پہچان سکتے ہیں جو نامعلوم ہے یا جو غیر مرئی ہے ۔ سائیں تو انسان کے اندر ہی موجود ہے ۔ دل میں چاہت اور طلب ہو تو وہ ضرور ہاتھ آئیں گے ۔

(۳) مجھے اپنی خبر نہیں معلوم

ایک بار خود کو پہچان لوں تو پھر نامعلوم کو بھی پہچان سکتا ہوں ۔
سائیں قریب ہو کر بھی دور نظر آتے ہیں
جیسے بادلوں کی آڑ میں پہاڑ دکھائی نہیں دیتا
میں ڈھاکہ اور دلی تک گھوم آیا
پر میرا چکر ختم نہیں ہوتا
من کے اندر طلبِ صادق ہو تو اس کا پتا ضرور ملے گا !

وید ، ویدانت جتنی بار پڑھو گے ، اس سے معانی و مطالب اتنے ہی واضح ہوتے جائیں گے ۔ لالن اپنے سائیں کے تماشے کا بغور مشاہدہ کرتے ہیں ۔ ان کا سائیں اپنی خواہشات کے مطابق جگہ جگہ مکان کا ڈھانچا تیار کرتا ہے اور پھر ان گھروں میں وہ خود قیام کرتا ہے ۔ وہ کبھی باپ کا روپ دھارتا ہے ، کبھی ماں کا ، کبھی بھائی اور کبھی بہن کا ، کبھی شوہر کا اور کبھی بیوی کا ۔ اور ان مختلف روپوں میں اس کو بے انتہا خوشی محسوس ہوتی ہے ۔ خدا کے روپ یا حاکمِ ارض و سما کے روپ میں اس نے نہ صرف حکمرانی کی ہے بلکہ خطا کاروں کو سزائیں بھی دی ہیں ۔

(۴) اے پاگل ! تو اس کی نیرنگیاں نہیں سمجھ سکے گا
جس کی کوئی حد نہیں
کسے معلوم وہ کون سا روپ کب دھار لے گا
وہ خود مکان بھی ہے ، مکین بھی
اور ہر مکان میں اس کو نئی خوشی ملتی ہے !

باؤل ادب نے یہ فیضان اپنشد سے نہیں ، تصوف سے حاصل کیا ہے ، کیوں کہ

صوفیائے کرام کا جو فلسفہ ہے ، ان کے رہن سہن کے جو طریقے ہیں وہی فلسفہ اور وہی طور طریقے باؤل نے بھی قبول کیے ۔ دونوں میں کچھ فرق نہیں ۔ صوفی شعراء غزلیں کہتے اور معرفتِ الٰہی کے گیت گاتے تھے ـــــ باؤل کے ذہنوں نے بھی یہی کچھ تخلیق کیا ۔ حضرت علیؓ کا مشہور قول ہے : 'من عرف نفسہ فقد عرف ربہ' یعنی جس نے خود کو پہچانا ، اس نے خدا کی ذات کو پہچانا ۔ صوفی شعراء کا بھی بنیادی خیال یہی ہے اور باؤل بھی یہی کہتے ہیں :

ائی مانو شے ، آچھے رے من
جارے بولے مانوش رتن
اے دل اسی انسان میں (وہ شے) ہے
جس کو انسان کا گوہرِ نایاب کہا جاتا ہے ۔

باؤل کی عبادت ہی انسان کی قدر و قیمت کو جاننے کی کوشش ہے ۔ ویدانت پرست جس کو تمام عناصر میں موجود اور زندہ پاتے ہیں ، صوفی اور باؤل اس کو دل میں اور خودی کے نہاں خانے میں تلاش کرتے ہیں ۔ خودی کی عصمت و رفعت کا عالم ہی باطل کو حقیقت ، بد کو نیک اور کریہہ الصورت کو حسین و جمیل بناتا ہے ۔ صوفی اور باؤل کے الفاظ میں عاشق و معشوق اسی طرح یک جان اور یک قالب ہو جاتے ہیں ۔

باؤل کے نزدیک حیاتِ انسانی اور اجسامِ انسانی عظیم سرمایہ ہیں ۔ انسان کے جسم کے اندر ہی روح یا خدا کا مسکن ہے ۔ باؤل کے عقیدے کا یہ پہلا اصول ہے ۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان کے جسم کے اندر ہی پوری کائنات ہے اور اس کائنات میں آسمان بھی ہے ، سمندر بھی ، کوہ و دمن اور ندیاں بھی اور اسی جسم کے اندر ان کا عظیم انسان یا باطنی انسان موجود ہے ۔ چنڈی داس نے کہا ہے : ''انسان ہی سرچشمۂ حق و صداقت ہے ، اس کے اوپر کچھ نہیں'' اور اسی حیاتِ انسانی کے عمیق راز کی گرہ کشائی کرتے ہوئے لالن کہتے ہیں :

(۵) انسان کے اسی جسم میں اصل مکۂ معظمہ ہے
اے دل ذرا غور سے دیکھ

آخر تو دیس بدیس کس لیے گھوم رہا ہے اور
تیری سانسیں کیوں پھول رہی ہیں !
ذرا اپنے اندر جھانک کر دیکھ مکۂ معظمہ تو وہیں ہے ۔
فقیر لالن کہتا ہے کہ وہ جو
تیرے اندر چھپا ہؤا مکہ ہے وہیں اصل میں تیرا رب موجود ہے !

لالن ایک اور گیت میں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ خدا جسم کے اندر موجود ضرور ہے لیکن وہ اس کو پہچان نہیں سکتے :

(۶) میرے اس مکان میں کون رہتا ہے ؟
اس کو اتنی مدت گزرنے کے بعد بھی نہیں دیکھ سکا !
شمال مشرق میں کیا وہ ہر جگہ جاری و ساری ہے
مگر یہ آنکھیں اس کی دید سے محروم ہیں !
جس کے قرب و جوار میں خیالات و احساسات کے ہاٹ بازار لگتے ہیں
وائے افسوس اس کو پکڑنے کی کوشش رائگاں جاتی ہے !

یہی خیال اس گیت میں اس طرح پیش کیا گیا ہے :

(۷) وہ بولتا ہے ، نظر نہیں آتا !
میں اس کو اپنے قریب حرکت کرتے دیکھتا ہوں
تلاش و جستجو میں عمر گنوا دی لیکن وہ ہاتھ نہیں آیا !
اس کو وسیع و عریض زمین اور آسمان کی پہنائیوں میں ڈھونڈ رہا ہوں
وائے افسوس میں خود کو پہچان نہ سکا
یہ بھول کا کتنا خطرناک گرداب ہے ۔

پھر یہ گیت ملاحظہ فرمائیے :

(۸) میں ایک روز بھی اس کو نہیں دیکھ سکا
میرے مکان کے قریب ہی ایک شیش محل ہے
جس میں میرا ایک ہمسایہ رہتا ہے
ہائے اسے ایک روز بھی نہیں دیکھ سکا !

اصحابِ تصوف کا نظریہ ہے کہ حیاتِ انسانی اور اجسامِ انسانی انمول خزینہ ہیں ۔ انسان پروردگارِ مطلق کا اِس کائنات میں خلیفہ یا نمایندہ ہے اور اس کائنات میں سارے مظاہر اسی کے ہیں ۔ انسان ہی خدا کا مکمل روپ ہے اور اسی کے اردگرد وہ جلوہ نما اور جلوہ ریز ہے ۔ یہی 'الانسان الکامل' کائناتِ اصغر ہے جس میں فطرت کے اختیارات کل ہی نہیں بلکہ اختیارات ربانی بھی منعکس ہیں ۔ لالن کہتا ہے :

(۹) اے دل ! میں اسے دیکھتا ہوں مادی دنیا سے آزاد ہو کر
وہ کتنا حسین اور کتنا پُرکشش ہے
جس کو تو آکاس اور پاتال میں ڈھونڈ رہا ہے ،
وہ تو تیرے جسم کے اندر ہے
جس طرح لام میں الف پوشیدہ ہے
اسی طرح وہ بھی انسان ہی کے اندر موجود ہے
ایسا نہ ہوتا تو نوری آدمؑ کو سجدہ کیسے کرتے !

باؤل کی کوئی عبادت جسم سے آگے نہیں ۔ وہ مفروضے پر یقین نہیں رکھتے ۔ جو کچھ نظروں کے سامنے ہے وہی ان کے لیے سب کچھ ہے ۔ جسمِ انسانی کی جو قدر و قیمت ان کی نگاہ میں ہے وہ بے مثال ہے ۔ محبت کا حصول جسم پر بھروسہ کیے بغیر ممکن نہیں ۔ خواہشاتِ نفسانی ہی سے محبت جنم لیتی ہے ۔ باؤل کے بے شمار گیتوں میں یہ تخیل مختلف طریقوں سے پیش کیا گیا ہے ۔ جابجا اس تخیل کے اشارے کنائے ملتے ہیں ۔ اسی تخیل کو

لالن نے یوں بیان کیا ہے :

(۱۰) میں محبت کی بات زبان پر کیسے لاؤں
خواہشِ نفسانی ہی محبت کی اس بیل ہے
یہ نہیں تو محبت کچھ بھی نہیں
قادرِ مطلق ہی محبت اور عشق ہے !
اور خواہش بِنا محبت ایک ٹھہری ہوئی لدی ہے
لالن اس نکتے کو سمجھنے کی کوشش کر رہا ہے !

مسلمان باؤل شعراء کے گیتوں میں تصوف کے جو اثرات نمایاں ہیں ان کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انسان کے اندر خدا کا جو ارتقائی عمل ہے اور تمام مذاہب کے پیشوا یا بزرگانِ دین انسانوں کو مذہب کی راہ پر گامزن ہونے کی جو تلقین کرتے ہیں یہ خیالات ان کے یہاں جابجا موجود ہیں ۔ ان کے ساتھ ساتھ چند گیتوں میں ناسوت ، ملکوت ، جبروت اور لاہوت یعنی ان چاروں مقامات کا بھی ذکر پایا جاتا ہے ۔ آئیے ذرا فقیر لالن کے حمد اور گیتوں پر نظر ڈالیں ۔

خدا شکل و صورت سے بےنیاز ہے ۔ اس کے باوجود انسان کی شبیہ میں وہی موجود ہے ۔ حضرت آدمؑ میں وہی جلوہ گر ہے ، حضرت محمدؐ میں اسی کا عکس نمایاں ہے ۔ لالن نے محمد صلعم کو خدا کا پرتو کہا ہے اور اس کی مثال دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ لفظ 'احمد' ہی میں خدا کے نام کا حرف پوشیدہ ہے ۔ لالن اپنے ایک گیت میں کہتے ہیں :

(۱۱) اہا ! وہ کیسی مبارک گھڑی ہوگی
جب خدا نے رسولؐ کو دنیا میں بھیجا !

ایک اور گیت میں وہ کہتے ہیں :

(۱۲) احمد میں حرف 'م' نبی کے لیے آیا ہے
'م' نکال دیا جائے تو 'احد' رہ جائے گا ۔

اللہ کی کوئی ہیئت نہیں مگر وہ محمد صلعم میں جلوہ گر ہے ۔ دوسرے لفظوں میں انسان خدا ہی کا جلوہ ہے ۔ یہ صوفیوں کا نظریہ ہے اور لالن بھی اسی نظریے پر عمل پیرا ہیں ۔ ایک اور گیت میں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے علاوہ اس کائنات میں اور کچھ بھی نہیں ۔ جو جس طرح سوچتا ہے اللہ بھی اسی انداز سے اس کے قریب جلوہ نما ہوتا ہے ۔ رام ، رحیم ، کریم ، جبّار ، قہار ، سیاہ ، سفید سب اسی کے مختلف مظاہر ہیں ۔

لالن کے تمام مطبوعہ اور غیر مطبوعہ گیتوں میں دو تین گیت ایسے بھی ملتے ہیں جن میں 'نامعلوم' یا ' انجانے ' انسان کا ذکر ہے ۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ نامعلوم یا انجانا انسان کون ہے یا کون ہو سکتا ہے ، کس سے مشابہ ہے ؟ لالن کے اس گیت پر غور کیجیے :

(۱۳) ایک انجانا آدمی میرے دیس میں گھوم رہا ہے ، اس کو پہچاننا ہوگا ،\
اسے پہچاننا ہے ، اسے جاننا ہے ،\
لیکن شریعت کی راہ پر چل کر اس کا ملنا ممکن نہیں ،\
قلبِ ماہیت ہو تو پھر معرفت کے ذریعے اس کو پہچانا جا سکتا ہے !\
بحرِ تخیّل میں ایک عجیب و غریب پھول کِھلا ہے ،\
جس کا رس ایک بلبل سدا سے چوس رہا ہے ۔\
ایک انسان کے بارے میں میں نے سنا ہے\
جس کے نام میں الف ، ح ، م اور د چار حروف ہیں\
لالن کا خیال ہے کہ اس معمے کا حل صرف مرشد کے پاس ہے ،\
وہی سب کچھ بتا سکتا ہے !

لالن کے اس گیت سے جو مطلب اخذ کیا جا سکتا ہے ، وہ یہ ہے کہ 'انجانے آدمی' کو شریعت کی مدد سے نہیں بلکہ معرفت کی مدد سے پہچانا جا سکتا ہے ۔ یہ انجانا آدمی وہ ساقی ہے جو 'لالن' کو شرابِ معرفت کا ساغر پیش کر رہا ہے ۔ یہ وہ ساقی ہے جس کی

محبت میں صوفیہ حال سے بے حال ہو جاتے ہیں اور اُس منزل پر پہنچ جاتے ہیں جہاں عشقِ حقیقی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا ۔

مسلمان باؤل شعراء کے گیتوں میں چیتنیا کے جو خیالات ملتے ہیں ، ان سے بہت سے لوگوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ مسلمان باؤل چیتنیا کے پیروکار ہیں ۔ یہ نتیجہ نکالنے سے پہلے اس بات کو ذہن نشین کرنا چاہیے کہ بنگلا ادب میں رادھا کرشن کے موضوع سے مسلم شعراء ضرور متاثر ہوئے ہیں ۔ عہدِ متوسط کے شعراء علاول اور سید سلطان نے بھی رادھا کرشن کے موضوع پر پد تحریر کیے ہیں لیکن کسی نے ان کو وشنو نہیں کہا ۔ دلچسپ بات تو یہ ہے کہ لالن نے چیتنیا کے ترکِ دنیا کرنے پر ناخوشی کا اظہار کیا ہے ۔ مثلاً :

کوئی اپنی بیوی سے قطع تعلق کر کے جنگل کی راہ لیتا ہے
کیا وہاں جنسی خواب نظر نہیں آتے ؟
یا پھر
کیا اپنے گھر کے اندر فقیری نہیں ملتی؟
نمائی (چیتنیا) آخر تو نے ترکِ دنیا کیوں کیا ؟

لالن کے عقیدے کے بارے میں ایک اور غلط فہمی یہ پیدا ہو گئی ہے کہ ان کے گیتوں میں شریعت کا ذرا بھی دخل نہیں ، لہٰذا وہ مسلمان کہلانے کے مستحق نہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ لالن کے گیتوں میں شریعت کا عمل دخل بہت زیادہ ہے مگر انہوں نے شریعت کے مقابلے میں معرفت کو زیادہ اہمیت دی ہے ۔ مثلاً :

شرع ہمارے نزدیک سرپوش کی مانند ہے
جو معرفت کو ڈھانکے ہوئے ہے
سرپوش کو اٹھا کر پھینک دیا جائے تو
لالن بھکاری بن کر رہ جائے گا !

بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی - لالن نے بے شرع فقیروں کے خلاف یوں آواز بلند کی ہے :

بے شرع ناؤ میں سوار ہے
وہ طوفان کے ایک ہی جھٹکے میں تباہ ہو جائے گا
بدر غازی ، بھی کچھ نہیں کر سکتے
پھر وہ جائے گا کہاں ؟

پاگلا کنائی

لالن کے بعد باؤل شعراء میں پاگلا کنائی (پگلا کنائی) کی عظمت سے کسی کو انکار نہیں - آج بھی مشرقی پاکستان کے کھلنا ، جیسور ، فرید پور ، کشتیا ، بوگرا ، ٹنگائل ، بریسال وغیرہ اضلاع میں پاگلا کنائی کے گیت زبان زدِ خاص و عام ہیں - ان مقامات کے لوگوں کا عام طور پر یہ خیال ہے کہ پاگلا کنائی ان کے ہی علاقے کے شاعر ہیں اور انہوں نے جو بھی گیت گائے ، ان میں ان ہی کے خیالات و احساسات کی عکاسی کی گئی ہے - ان کے گیتوں کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ جو بھی ان کے گیت پڑھتا یا سنتا ہے ان کو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے یہ چند روز پہلے تک ان ہی کے مابین حیات تھے - ان کے گیتوں میں جو اثر آفرینی ہے وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اور گہری ہوتی جا رہی ہے -

غالباً ۱۸۱۰ء یا ۱۸۲۰ء کی درمیانی مدت میں پاگلا کنائی پیدا ہوئے تھے - ان کا مقامِ پیدائش 'جیسور' کا بیرو باڑی نامی گاؤں ہے جو جھنائی دہ سے کل پانچ یا چھ میل کے فاصلے پر واقع ہے - ان کے والد بہت ہی غریب کسان تھے - آمدنی بےحد قلیل تھی اور بڑی مشکل سے گزر اوقات کرتے تھے - یہی وجہ ہے کہ پاگلا کنائی کی تعلیم کی طرف توجہ نہیں دی گئی - بچپن ہی سے ان کے عادات و اطوار دیگر بچوں سے مختلف تھے - پہروں کھویا کھویا رہنا ان کی عادت سی ہو گئی تھی اور غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ پاگلا یا پاگل کے لقب سے مشہور ہو گئے -

پاگلا کنائی کو لکھنا پڑھنا نہیں آتا تھا لیکن اس کے باوجود ان کے اندر قدرتی

ذہانت اور تخلیقی قوت موجود تھی اور یہ قوت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہمہ گیر صورت اختیار کرتی گئی یہ حقیقت بھی ہے کہ ذہانت و فطانت کو کسی طرح بھی دبا کر نہیں رکھا جا سکتا ۔ وہ اندر ہی اندر نشو و نما پاتی رہتی ہے اور ایک دن تناور درخت کی طرح ظاہر ہو جاتی ہے ۔ یہی کچھ پاگلا کنائی کے ساتھ ہؤا ۔ ان کے اندر جو چھپا ہؤا شاعر تھا وہ ایک دن ظاہر ہو کر رہا ۔ ایک بات اور قابلِ غور ہے ۔ ان کے معاصرین میں بنگال کے بڑے بڑے ادبا و شعرا کے نام آتے ہیں ۔ مثلاً مدھو سودن ، بہاری لال ، بنکم چندر چٹرجی ، مشرف حسین ، ہیم چندر ، نبین سین ، کیقباد ، ٹیگور وغیرہ ۔ یہ لوگ علم و دانش کے لحاظ سے بہت عظیم تھے ۔ ان کو حصولِ علم کے مواقع فراہم تھے اور دیگر سہولتیں بھی میسر تھیں ۔ اگر یہی کچھ پاگلا کنائی کو بھی ملتا تو کسے معلوم وہ شہرت و عظمت کی اور کن بلندیوں پر پہنچ جاتے ۔

جیسور اور کھلنا شاعروں کا نگر کہلاتے ہیں ۔ یہاں بڑے بڑے شعراء نے آنکھیں کھولیں اور انہوں نے اپنے گیتوں اور نغموں کی جھنکار سے یہاں کی ہواؤں اور فضاؤں میں رس گھول دیے ۔ دوسری طرف ندیا ہے جہاں بھارت چندر آج بھی عوام کے دلوں پر راج کر رہا ہے ۔ چنانچہ پاگلا کنائی نے جب ہوش سنبھالا اور اپنے ازدگرد نگاہیں دوڑائیں تو انہیں ہر طرف سنگیت کی سحر آلود آوازیں سنائی دیں ۔ پھر اس سنگیت کی تال پر ان کے ذہن سے گیتوں کی پریاں رقص کرتی ہوئی نکلیں اور من کی دنیا میں جو سر تاروں سے بندھے ہوئے تھے وہ ایک دم سے اپنی راہ تلاش کرتے ہوئے باہر آ گئے ۔ گاؤں میں گانے والوں کا جو طائفہ تھا وہ اس میں شامل ہو گئے ۔ کچھ روز تک وہ طائفے کے گانے والوں کے سُر میں سُر ملاتے رہے لیکن ایک دن جب ان کو آگے آنے کے لیے کہا گیا تو ان کے پاؤں تلے سے زمین نکل گئی ، کیونکہ وہ اس کے لیے ذرا بھی تیار نہ تھے ۔ ایک طرف شرم دامن گیر تھی اور دوسری طرف ساتھیوں کا اصرار ۔ اس کے باوجود ایک انجانی قوت کے سہارے انہوں نے دو تارا لیا اور پھر وہ الفاظ جو گیت کا روپ دھار رہے تھے سنگیت کی لَے میں ابل پڑے ۔ اور وہ گیت تھا :

ان سبھوں کو سلام جو میرے گرد و پیش ہیں
پہلا سلام خدائے قدوس کی درگاہ میں

پھر پیارے نبی حضرت محمدؐ کے حضور میں
جو مدینے میں ابدی نیند سو رہے ہیں
میرا سلام اُستادوں کو ، میرے ماں باپ کو
میں حقیر فقیر پاگلا کنائی ماہ و انجم کی محفل میں آ گیا ہوں
خدایا میری نگہبانی کر ۔

یہ سن کر پاگلا کنائی کے ساتھی فرط مسرت سے بے قابو ہو گئے ۔ واہ واہ کی صدا سے فضا گونج اٹھی اور اس کے ساتھ ہی سنگیت ان کی زندگی کا لازمی جزو بن گیا ۔ اب تو گھر سے جی اکتانے لگا ۔ وہ نکل پڑے اور جیسور میں شاید ہی ایسی کوئی جگہ ہوگی جہاں ان کے سنگیت کا جادو نہ پہنچا ہو ۔ اس سے بھی جب ان کی تشنگی دور نہ ہوئی تو وہ جیسور سے نکل کر فرید پور آ گئے ، پھر کشتیا اور یہاں سے پھر پبنہ ۔ پبنہ کا منظر ہی کچھ اور تھا ، عوام ان کے گیت سننے کے لیے گھروں سے نکل آئے تھے ۔ ان کی آواز کی سحر انگیزی ہر شخص کو مسحور کر دیتی تھی ۔ پاگلا کنائی کو ایسا محسوس ہؤا جیسے وہ جس انسان کی تلاش میں بھٹک رہے تھے وہ یہیں ہے اور در حقیقت وہ انسان ان کو یہیں نظر آ گیا ۔ وہ بھی ان ہی کی طرح اقلیمِ خیالات کا ایک انسان تھا ۔ کھویا کھویا ، اپنی دنیا میں مگن . . . مادی دنیا سے قطعی بے نیاز ۔ شاعری ہی اس کی کل کائنات تھی ۔ دونوں ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے کے رشتۂ دوستی میں منسلک ہو گئے ۔ وہ تھے فقیر علیم الدین ، پبنہ کے عظیم شاعر ۔

پاگلا کنائی کے گیت سننے کے لیے صدہا ہندو اور مسلمان ایک جگہ جمع ہو جاتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ دور دراز کے گاؤں سے لوگ پیدل چل کر اور میلوں کی مسافت طے کرکے ایک دن پہلے پہنچ جاتے اور مقررہ مقام پر لوگوں کا تانتا بندھ جاتا تھا ۔ ان کے گیتوں کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ محض معرفت ، محبت اور اخوت کی باتیں نہیں کرتے تھے ، ان واقعات و حادثات کو بھی قلم بند کر لیتے تھے جن کا مشاہدہ ان کی دور رس نگاہیں کرتی تھیں ۔ مثلاً ۱۸۷۴ء میں وہ بنگال میں خشک سالی کا ذکر اس طرح کرتے ہیں :

کھیتوں میں فصلیں خشک ہو گئی تھیں

اور پٹ سن کے پودے مرجھا گئے تھے

(۱۸۷۸ء - ۱۸۸۰ء) میں قحط کمیشن کی جو رپورٹ شائع ہوئی اس سے اس سانحے کی تصدیق ہو جاتی ہے - رپورٹ میں بتایا گیا تھا کہ ۱۸۷۳ء کے ستمبر کے مہینے میں بارش بالکل نہیں ہوئی جس کی وجہ سے شمالی بنگال کا سارا علاقہ خشک سالی کی زد میں آ گیا - نومبر کے مہینے میں چاول کی فصل پک جانی چاہیے تھی لیکن ایسا نہ ہو سکا اور یوں موسمِ سرما کی ساری فصل برباد ہوگئی -

پاگلا کنائی کی شاعرانہ عظمت اور ان کی خداداد ذہانت سے کسی کو انکار نہیں - وہ گاؤں کے ان پڑھ شاعر تھے - اس کے باوجود اس دور میں ان کی انفرادیت مجروح نہ ہو سکی ، حالانکہ ان کے معاصرین میں بڑے بڑے نام آتے ہیں (ان ناموں کا ذکر پہلے آ چکا ہے) - وہ اس دور میں پیدا ہوئے جب مغربی تعلیم کی روشنی سے زندگی اور کائنات کے بارے میں قدیم توہمات اور پرانے خیالات کے بت یکے بعد دیگرے تیزی سے پاش پاش ہو رہے تھے اور ایک نیا سورج طلوع ہو رہا تھا . . . یعنی خود آگاہی کا ، عقل و خرد کا ، جدید نظریات و خیالات کا - شعر و ادب کو ایک نئی زندگی ملی تھی ، ایک نیا آہنگ نصیب ہؤا تھا - منزلیں متعین ہو رہی تھیں ، بنگلا ادب میں نئے نئے موضوعات داخل ہو رہے تھے - اور یہ موضوعات تھے خود بینی اور خود نگری کے ، حوصلہ مندی اور توانائی کے ، ترقی اور پیش روی کے - جو ادیب و شاعر اس عہد میں علم و آگہی کا سحر پھونک رہے تھے ان کے سامنے پاگلا کنائی کا شہرت پا جانا کسی معجزے سے کم نہیں -

ہم اس عہد میں بنگلا ادب کے خوشہ چینوں کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں - پہلا حصہ ان قاریوں کا تھا جو اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے اور جو بہاری لال کی 'شادی' بنکم کے ناول ، ہیم چندر کے قومی گیت ، مشرّف حسین کی 'وشاد سندھو' اور ٹیگور کی ابتدائی دور کی نظموں سے لطف اندوز ہو رہے تھے لیکن ان کی تعداد محدود تھی - دوسرا طبقہ ان قاریوں یا سامعین کا تھا جن کی تعداد ستّر سے اسّی فیصد ہوگی اور یہی وہ طبقہ تھا جو پاگلا کنائی جیسے شاعروں کے کلام پر سر دھنتا تھا - اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ ان کے تخیّل میں فکر کی گہرائی نہ تھی اور اس لیے لوگ ان کو اتنا عزیز رکھتے تھے - ان کے

کلام کی ہر دل عزیزی کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ ان کے گیتوں کی زبان عام فہم تھی - ان کے ایک ایک بول میں دیہات کی پوری زندگی کا عکس مل جاتا تھا - ان گیتوں میں سادگی اور صراحت کے ساتھ جذبات کے پیچ و خم اور تجربات ِ حیات پر سیدھا سادہ تبصرہ موجود ہوتا تھا ، جو بڑے سے بڑے مجمع کو بے سدھ کر دیتا تھا - وہ اَن پڑھ ہونے کے باوجود اپنی جو تخلیقات آنے والی نسلوں کے لیے چھوڑ گئے ہیں ان کا موازنہ بنگال کے عظیم سے عظیم شاعر کے ساتھ بآسانی کیا جا سکتا ہے - اب آئیے پاگلا کنائی کے چند گیتوں کی معنویت اور ان کی خوبی پر غور کرتے چلیں - افسوس ہے کہ ترجمے میں وہ حسن پیدا نہیں ہو سکتا جو اصل میں موجود ہے :

"ایک عجیب و غریب کشتی تیار کرکے
میرا ہمدم و ہم جلیس اس کو کائنات میں بھیج رہا ہے
لیکن وہ کشتی نہ تو سطح ِ آب پر چلتی ہے اور
نہ خشکی پر -
میرے من کا مانجھی پتوار لے کر
بحر ِ کائنات میں کشتی کھے رہا ہے !

یا پھر یہ گیت ملاحظہ کیجیے :

اے میرے پاگل من ! سن
کون پرایا ہے اور کون اپنا
آخر تو دوسروں کے لیے بلاوجہ کیوں پریشان حال ہے
خداوند ِ حقیقی بِنا قدم نہیں اُٹھتے
کیونکہ وہی تو دکھ سکھ کا ساتھی ہے -
وہی خوراک مہیّا کرتا ہے ،
اور دم ِ مرگ جس کا نام یاد کر لے ،

روح سکون کے ساتھ پرواز کر جاتی ہے ۔
جو اس کو نہیں پہچانتا
وہ اسے کبھی نہیں مل سکتا !
اس کو اپنے ہوا و ہوس سے پاک ، چشمِ دل سے دیکھ
وہ تو تیرے پاس ہے !

پاگلا کنائی زاہدِ شب زندہ دار تھے ۔ ان کے گیتوں میں زہد و تقویٰ کے خیالات کی گہرائی ملتی ہے ۔ یوں تو سبھی باؤل شعراء نے خدا کی عظمت اور اس کی وحدانیت کے گیت گائے ہیں لیکن پاگلا کنائی کا موازنہ اگر کسی سے کیا جا سکتا ہے تو وہ ہیں لالن شاہ ۔ دونوں میں فرق نمایاں ہے ، وہ یہ ہے کہ لالن کے یہاں باؤل افکار وخیالات صرف صوفیانہ گیتوں ہی میں نظر آتے ہیں لیکن پاگلا کنائی کے یہاں ان افکار و خیالات کے ساتھ ساتھ اس عہد کے معاشرے کی تصویر ، زندگی کا نقشہ ، تاریخی واقعات ـــــ غرض کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں کا عکس بھی ملتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے گیتوں کے موضوعات متنوع ہیں ۔ شاید ان کی ہر دلعزیزی کی سب سے بڑی وجہ یہی ہے ۔

بنگلا ادب میں صوفیانہ نظریات و تصورات کا آہنگ بہت زیادہ ہے ۔ پندرھویں صدی سے لے کر اٹھارھویں صدی تک فارسی کی صوفیانہ غزلوں نے بنگلا پر کافی اثر ڈالا ۔ عطار ، رومی اور حافظ کے اثرات نمایاں ہیں ۔

اہلِ تصوف کا بنیادی تصور ہی خودی کا عرفان ہے ۔ وہ اُس انسان کا کھوج لگاتے ہیں جو انسان کے اندر چھپا ہوا ہے ۔ جس نے خودی کو پہچان لیا اس کی نظر میں کائنات کی کوئی حیثیت نہیں ۔ پاگلا کنائی نے بھی اپنے گیتوں کے ذریعے خودی کو تلاش کیا ہے :

(الف) ناچیز کنائی سوچتا ہے
میرے اس کائنات میں آنے کا کوئی حاصل نہیں ،
نہ جانے آخرت میں کیا ہوگا !

یکایک کسی روز میری طلبی ہوگی اور میرے دونوں ہاتھ باندھ دیے جائیں گے ۔

(ب) میں نے تجھ سے آس لگا کر
بحرِ محبت میں چھلانگ لگا دی تھی
اِس امید میں کہ محبت کا پھل ملے گا !
اور اسے تا حیات کھاتا رہوں گا
ہائے وہ امید مایوسی میں بدل گئی !
ابدی خواب نے مجھے اپنی گرفت میں لے لیا
تم زمین کی قید میں رہو
میں اپنے حاکم کے پاس چلا !

پاگلا کنائی نے خدا اور خودی کے ساتھ ساتھ انسان کی عظمت کے بھی گیت گائے ہیں ۔ اپنے گرد و پیش کے عوام کے دلوں کے احساسات و خیالات کو بھی انہوں نے گیتوں میں پیش کیا ہے ۔ ان کے دکھ درد ، خوشی و مسرت ، ان کی امنگیں اور امیدیں سبھی کچھ پاگلا کنائی کے گیتوں میں موجود ہیں ۔ وہ ان کی زندگی کے کسی پہلو سے بھی غافل نہیں تھے ۔ ان کے گیتوں میں انہوں نے افکار کی گہرائی ڈھونڈ نکالی ہے جن میں خوشی کی نوا سنجیاں بھی شامل ہیں ۔ زندگی کے بارے میں ان کا مخصوص آدرش تھا ـــــ ایک خاص نظریہ تھا ، جس پر وہ مضبوطی سے قائم رہے ۔ اسلام کے اصول ان کو بے حد عزیز تھے ۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اسلام انسانیت کی فلاح و بہبود کا پیامبر ہے ۔

پاگلا کنائی کے شاعرانہ فن کے بارے میں ڈاکٹر مظہر الاسلام اپنی کتاب 'کوی پاگلا کنائی' میں لکھتے ہیں :

''میں تسلیم کرتا ہوں کہ ان کے گیتوں میں اخلاقی درس اور روحانی صداقت کی وجہ سے شاعری کے فن کو قدرے نقصان پہنچا ہے ۔ یوں تو تنقید کے اہم اور سخت اصولوں پر اگر بنگلا شعری ادب کو پرکھا جائے تو بیشتر شعراء کے کلام غیر معیاری نظر آئیں گے لیکن دیہات

کے ان پڑھ شاعروں کے کلام کو تنقید کے اصولوں پر پرکھا جائے
تو نقادوں کو اپنے رویے میں ذرا لچک پیدا کرنی ہوگی کیونکہ دیہات
کے یہ شاعر علمِ عروض سے قطعاً ناواقف ہوتے ہیں ۔ ان کی آنکھیں جو
کچھ دیکھتی ہیں وہ بجنسہ ان کا اظہار کر دیتے ہیں ۔ ان کی شاعری
میں فصاحت و بلاغت تلاش کرنا قطعاً عبث ہے ۔" (صفحہ ۳۲)

ہمیں ساتھ ہی یہ بات بھی تسلیم کرنا پڑے گی کہ انہوں نے بنگلا ادب کو جو کچھ دیا ہے اس میں اُن کا خلوص شامل ہے ، ان کے خیالات و محسوسات کی پاکیزگی ہے ، ان کے جذبات کی صداقت ہے ۔ ان کے ہر گیت میں خودی ، خدا اور انسان کا فلسفہ ہے ۔ وہ فلسفۂ الوہیت میں سرشار ہو کر بھی انسان ہی کے ساتھ رہے ، اس کائنات میں رہے ۔ ترکِ دنیا کا خیال تک انہیں نہ آیا ۔ مندرجہ ذیل گیت سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے :

بھائیو ، انسان زمین کی مانند ہے
جتنا ممکن ہو سکے اس کی خدمت کرو ، اس کی حفاظت کرو
خدمت نہیں کرو گے تو پھل بھی نہیں ملے گا
ایسے باغ میں جتنے پھول چاہو کھلا لو ۔ رنگ برنگ کے پھول ،
پر یہ سب کس کام کے
تمھیں تو اس کی خبر نہیں !

علم و دانش کے راستے نہیں ، احساسات کے راستے اس شاعر نے جیسے تمام اَن دیکھی اور اَن سنی آوازوں کے ساتھ اپنے دل کے نازک تار کو کس دیا ہے ، اسی کے لیے ہم ان کو ہر زمانے کا شاعر کہنے پر مجبور ہیں ۔ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ پاگلا کنائی کے گیتوں کی مقبولیت کا راز محض یہ نہیں ہے کہ انہوں نے خدا ، خودی اور انسان پر اپنے خیالات کو نظم کیا ہے بلکہ اس کے پیچھے ان کا سنگیت بھی ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ ان کو موسیقی میں اس حد تک دخل تھا کہ انہوں نے ہر گیت کے لیے خود ہی سُر بھی ترتیب

دیے - جس طرح ان کے گیتوں کے موضوعات مختلف ہیں اسی طرح سُر بھی جدا جدا ہیں - ان کو غنائیت پر اتنی قدرت تھی کہ وہ بقول ڈاکٹر مطہر الاسلام سُروں کا مایا جال تخلیق کر سکتے تھے - یہی وجہ ہے کہ جب بھی گیتوں کی محفل جمتی صدہا لوگ دیکھنے اور سننے کے لیے جمع ہو جاتے تھے -

پاگلا کنائی کے گیتوں کو موضوع کے لحاظ سے کئی حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے - مثلاً باؤل ، زاری (مرثیہ یا نوحہ) معرفتی ، مرشدی وغیرہ - ان کو پوران ، رامائن ، مہابھارت ، قرآن اور احادیث کا بھی علم تھا - اس کی تصدیق اس بات سے ہو جاتی ہے کہ انہوں نے اپنے گیتوں میں جابجا ان صحیفوں کی مماثلت بھی بیان کی ہے - حیات و کائنات کے بارے میں ان کو جو جامع اور وسیع تجربہ حاصل ہؤا وہ سب ان کے گیتوں میں نمایاں ہے اور ان ہی وسیع تجربوں کا نتیجہ تھا کہ ان کو زندگی کی ساری خودنمائی ، شان و شوکت اور نخوت کا انجام موت کے روپ میں نظر آیا - وہ کامیاب زندگی کے لیے عملِ صالح پر بہت زور دیتے ہیں لیکن ان کے نزدیک عمل کے ساتھ ساتھ فکر بھی ضروری ہے اور وہ بھی مابعد الطبیعیاتی - خالقِ حقیقی کے ساتھ مستحکم رشتہ استوار کرنے کی فکر ـــــ اور یہ سب کچھ عبادت کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتا ہے -

پاگلا کنائی کے گیتوں میں اُس عہد کے معاشرے کی پوری تصویر نظر آتی ہے - دراصل حقیقی شاعر تو وہی ہے جو خود کو معاشرے کا ایک حصہ سمجھے اور ان معاملات و کیفیات کو نظر انداز نہ کرے جو اس کے اندر پائی جاتی ہیں - حسّاس شاعر کی پہچان بھی یہی ہے - اس لحاظ سے پاگلا کنائی بے حد حساس تھے - وہ نہ صرف اپنے گیتوں سے معاشرے کو جدا نہ کر سکے بلکہ وہ خود کو بھی اس سے الگ تصور نہیں کرتے تھے - ان کی نظر معاشرے ہی پر نہیں ، معاشرے کے انسان پر بھی تھی ـــــ اُس انسان پر جو مختلف رنگ و نسل کا ہے اور جو معبودِ حقیقی کے ساتھ ایک اَٹوٹ رشتے میں جڑا ہؤا ہے - جب وہ گیتوں اور نغموں کی دنیا میں مگن ہوتے تھے اور ان کی آواز دور دور تک سحر پھونکتی تھی اُس وقت کمزور معاشرے کو استحکام مل جاتا تھا کیونکہ ان کے گیتوں کی لَے میں گم ہو کر ہر شخص یہ بھول جاتا تھا کہ کون چھوٹا ہے اور کون بڑا ، کون سفید ہے اور کون سیاہ ، کون غریب ہے اور کون امیر - اُس وقت کے اور آج کے معاشرے میں

زمین آسمان کا فرق پیدا ہو گیا ہے ۔ اس وقت زندگی اس طرح مسائل کے بوجھ تلے دبی ہوئی نہ تھی جتنی آج ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ تفکراتِ امروز و فردا سے آزاد اور بے پروا ہو کر نغمہ و رقص ، شعر و شاعری اور کھیل کود میں عمریں گزار دیتے تھے ۔

اس سے پہلے تحریر کیا جا چکا ہے کہ پاگلا کنائی یادِ خداوندی میں گم ہو کر سب کچھ بھلا نہیں بیٹھے تھے ۔ انہوں نے آفاتِ سماوی کی بھی بڑی دلدوز تصویریں اتاری ہیں ۔ ۱۸۷۴ء - ۱۸۷۵ء میں جب وہ حیات تھے ، بنگال میں زبردست قحط پڑا تھا اور کئی بار تو طوفانِ باد و باراں نے تباہی مچاہی تھی ۔ سیلاب کی تباہ کاری پر ان کا یہ گیت ملاحظہ ہو :

اس دفعہ کی بارش نے دھان اور پاٹ کا ستیاناس کر دیا
تمام انسانوں کی آرزوئیں خاک ہو گئیں
اس بارے میں سوچتا ہوں تو ذہن ماؤف ہو جاتا ہے !
حکومت کا محصول کہاں سے دوں گا اور مہاجن کا قرض کیسے چکاؤں گا ؟
فکر و آلام میں محصور بیٹھا شب و روز یہی سوچ رہا ہوں ۔

ایک اور گیت میں سیلاب کی تباہ کاری کا منظر یوں پیش کیا گیا ہے :

۱۲۷۸ (بنگلا سال) کا سال اور آسن کی پانچ تاریخ تھی
طوفانِ باد و باراں سے کتنے مکان تباہ و برباد ہو گئے
کتنی کشتیوں اور جہازوں کو موجوں نے نگل لیا
کتنی دوشیزاؤں کے سرتاج غرقاب ہو گئے
سندربن میں ناریل کا ایک درخت بھی نہ بچا
گھر ، دروازے ، ریل گاڑیاں ، کوئی سلامت نہیں
کسی کا نورِ نظر بہہ گیا ، کسی کا بھائی گم ہو گیا !
ایسا طوفان تو کبھی نہیں دیکھا تھا
ایک دن بیت گیا ، دوسرا دن شروع ہوا

مگر پاگلا کنائی جب سے پانی میں بہہ رہا ہے
کاش میں اپنے مرشد کی بات سن لیتا تو شاید بچ جاتا ۔

پاگلا کنائی کے گیتوں میں ایک اور بات جو قابلِ ذکر ہے ، وہ یہ ہے کہ ان میں ہندو اور مسلم خیالات کی آمیزش ہے ۔ اس آمیزش کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ پاگلا کنائی کو ہندو اور مسلم دونوں مذاہب میں جو چیز بھی پُرکشش معلوم ہوئی انہوں نے اسے نہ صرف قبول کر لیا بلکہ اپنے گیتوں میں اس کا اظہار بھی کیا ۔ پروفیسر محمد منصور الدین کہتے ہیں : ''باؤل کے یہاں ہندو مسلمان کے درمیان ذرا بھی سماجی تفریق نہیں ۔ جس طرح ہندو باؤل کے شاگردوں میں مسلمان بھی شامل ہیں اسی طرح مسلمان باؤل کے شاگردوں میں ہندو بھی ملتے ہیں ۔'' (ہارا منی ، پانچویں جلد ، صفحہ ۱۶) ۔ مندرجہ ذیل گیت میں اس خیال کا عکس ملتا ہے :

پاگل کنائی کہتا ہے—بھائیو گوشِ ہوش سے سنو
ایک گاڑی دیکھ کر میں حواس کھو بیٹھا ہوں
اس میں چھتیس افراد سوار ہیں — مختلف عقائد اور نظریات کے لوگ
کسی کے لب پر اللہ کا نام ہے ، کوئی ہری کا نام لے رہا ہے
اور کوئی نہ اللہ کا نام لیتا ہے اور نہ ہری کا
نہ جانے یہ کس دیس کے لوگ ہیں !
گاڑی میں کچھ اور لوگ بھی ہیں
کوئی سادھو مہنت ہے اور کسی کے اندر قزّاقوں جیسی عادت ہے
انہوں نے ایک ہی منزل کا ٹکٹ لیا پر سبھوں نے راستے بدل دیے !

'رامائن کتھا' کے عنوان سے ان کے ایک گیت کا ترجمہ پیشِ خدمت ہے :

رام لکشمن سیتا نے جب بن باس لیا !
انہوں نے اپنے دیش کو خیر باد کہا ، اپنا گھر بار چھوڑا

جنگل ہی ان کا دیش ہؤا ، جنگل ہی پناہ گاہ
بن کے پھل پھول سے بھوک مٹاتے ، گنگا کے پانی سے پیاس
اسی دشت نوردی اور عالمِ کرب میں کتنے سال بیت گئے ۔
سیتا کو کنڈ میں چھوڑ کر رام شکار کھیلنے گئے
نہ جانے کہاں سے لنکا کا راون آ گیا ، جوگی کے بھیس میں
وہ بھیک مانگ رہا تھا اور آنکھوں سے آنسو جاری تھے اور کہہ رہا تھا ـــــ
"گھر والے ، اس بھکاری کو بھیک تو دو"
سیتا کہتی ہیں ـــــ "آؤ ادھر ، بھیک لے جاؤ"
مگر وہ اس طرح بھیک قبول نہیں کرے گا ـــــ وہ سیتا کو کنڈ سے باہر بلا رہا ہے !

ایک اور گیت کا ترجمہ ملاحظہ کیجئے :

اے ماں کالی ! تیرے گن بے شمار ہیں
لیکن تو نے اپنی سوامی کی چھاتی پر پاؤں کیوں رکھا ؟
ذرا بتا تو سہی !
ماں 'برکت' نے تو علی کی چھاتی پر پاؤں نہیں رکھا تھا
اور بھی نبیوں کی بیٹیاں جنت الفردوس میں محوِ خواب ہیں
جن کی ماؤں کی نیکیوں کا شمار نہیں
اور جن کی گود میں کتنے جہان چھپے ہوئے ہیں
تو نے ان کو کیوں نہ پہچانا ، ان کے اوصاف یاد کیوں نہ رہے ؟

ٹیگور نے ان کے بارے میں کہا ہے : "باگلا کنائی کے گیتوں کی زبان اور سُروں میں ہندو اور مسلمان کا آہنگ شامل ہو گیا ہے ۔ ان میں قرآن اور پوران کے جھگڑے

نہیں ہیں ۔'' انہوں نے اپنا تعارف ایک گیت میں یوں کرایا ہے :

میرا نام پاگل کنائی ہے ، مذہباً مسلمان ہوں
ہندوؤں کے مکانوں میں ہماری آمد و رفت ہے
برہمن کو دیکھ کر ہم پرنام کرتے ہیں
(کیونکہ) برہمن ، نرائن کے برابر ہیں !
اس کائنات سے پرے نہ کوئی ہندو ہے نہ مسلمان
مسلمان کے گھر میں بنچو ہری نے جنم لیا تھا
یہ بات شاستر میں تحریر ہے
جو پنڈت کے گھر میں محفوظ ہے
اس حقیقت کو جھٹلانے والا سزا کا مستحق ہوگا !
موہن پورہ کے کیشب لاہڑی کو تو تم دیکھ چکے ہو
اس کے منہ سے قسم اللہ نکلا اور اس کی عاقبت سنور گئی !
اور برہمن ہو کر جس نے مسلمان کی برائی کی
اس کا انجام بھی سامنے آ گیا

چند اور باؤل شعراء

فقیر پنجہ شاہ

لالن شاہ فقیر کی موت کے بعد باؤل شعراء میں سے جس شاعر کو سب سے زیادہ عظمت و شہرت ملی ان میں پنجہ شاہ کا نام سرِفہرست ہے ۔ لالن کی وفات سے لے کر تقریباً ۲۵ سال تک پنجہ شاہ نے باؤل گیتوں کا چراغ روشن رکھا ۔ ان کے گیت بھی لالن کے گیتوں کی طرح بہت مقبول ہوئے ۔ ان کے لائق فرزند رفیع الدین خندکار نے ان کی زندگی کے حالات یوں بیان کیے ہیں :

''فقیر پنجہ' شاہ ۱۲۵۸ بنگلا سال کے ساون مہینے میں بمقام جیسور

پیدا ہوئے ۔ ان کے والد پاک طینت اور پاکباز مسلمان تھے ۔ ان کو مذہب سے اتنا گہرا لگاؤ تھا کہ انہوں نے اپنے لڑکے کو بنگلا کی بجائے عربی ، فارسی اور اُردو کی تعلیم دلائی ۔ لیکن پنجہ شاہ چھپکے چھپکے بنگلا بھی پڑھتے رہے ۔ ۲۴ یا ۲۵ سال کی عمر میں ان کی شادی ہوئی ۔ ۱۲۸۵ (بنگلا سال) میں ان کے والد کا انتقال ہوا ۔ باپ کی وفات کے بعد ہی سے ان کی مذہبی زندگی کا آغاز ہوتا ہے ۔''

ان کے چند گیتوں کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے :

(۱) اے رحمٰن اور رحیم ! تیرے در تک ایک کنگال آیا ہے

تیرے بیت المال کو زوال نہیں ، تو کسی کو اپنے در سے خالی ہاتھ نہیں لوٹاتا

اس دارِ فانی میں تو ہی سب کا رکھوالا اور محافظ ہے

بِنا مانگے تو نے مجھے بہت کچھ دیا

مجھے اب اور کچھ نہیں چاہیے

صرف تیرے قدموں کے نزدیک رہنا چاہتا ہوں !

(۲) افکار کی دیمک نے میرے قلب و جگر کو چاٹ لیا ہے

اے مرشد ! تم کو میں کہاں تلاش کروں ؟

میری دونوں آنکھیں ساون بھادوں بنی ہوئی ہیں

اپنے دل کا درد کس کو دکھاؤں !

میرے دکھ کا مداوا کون کر سکتا ہے

محبت کے ساگر میں اپنی کشتی چھوڑ دی ہے

چاہے ڈوب جائے یا ساحل تک پہنچ جائے !

میرا من دیوانہ ہو چکا ہے ، جنگل جنگل روتے روتے گھوم رہا ہوں

جس طرح کلمی کی بیلیں پانی میں بہتی رہتی ہیں
میں بھی اسی طرح دربدر بھٹک رہا ہوں !

شیخ مدن

آپ مدن باؤل کے نام سے مشہور ہیں ۔ آپ کا صوفیانہ کلام پورے بنگال میں مشہور ہؤا ۔ پروفیسر محمد منصور الدین کے بقول ان کی جائے پیدائش اور رہائش گاہ کا تاہنوز پتا نہیں چل سکا ، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آپ مشرق بنگال ہی کے رہنے والے تھے ۔ ان کے ایک گیت کا ترجمہ درج ذیل ہے :

چودھویں کا چاند بادلوں سے ڈھکا ہؤا ہے
جب تک بادل چھٹ نہ جائیں چاند کیسے دیکھ سکو گے !
جب بادل چھٹ جائیں گے تو چاند طلوع ہوگا
اور یوں تم عقل و دانش کے ماہِ رخشندہ کو دیکھو گے
بادلوں کی آغوش میں چاند چھپا ہؤا ہے
اور چاند کی آغوش میں بجلیاں روپوش ہیں
مدن کہتا ہے ،
اندھیرے میں اکیلا چپ چاپ بیٹھا ہوں
جس کو مالک کی محبت و شفقت حاصل ہوئی
اس کو چاند نظر آتا ہے !

(۲) اے خود غرض ! تو آگ کی گرمی میں تپا کر کلی کو پھول بنانا چاہتا ہے
کیا اس طرح بھی پھول کھلتے ہیں اور شگوفے مسکراتے ہیں ؟
کم از کم انتظار تو کر !
ذرا خالقِ دو عالم کو دیکھ
کتنے جگ بیت جاتے ہیں تب کہیں وہ پھول کھلاتا ہے ۔

وہ عجلت نہیں کرتا ،
اے خود غرض ُتو تو طمع اور لالچ کا بندہ ہے !

من مدن کا قول :

ابدی روح کو دکھ نہ دے
اپنے آپ کو فنا کردے
اور آہستہ آہستہ کام کرتا جا ۔
اے خود غرض ،
اُس خالقِ دو عالم کی آواز سن !

عرفان شاہ

آپ مغربی بنگال کے عظیم صوفی شعراء میں سے ہیں ۔ چوبیس (۲۴) پرگنہ کے باراسات اور بشیر ہاٹ میں جتنے صوفی شعراء گزرے ہیں ، ان میں سے بیشتر آپ ہی کے شاگرد تھے ۔ ان کے ایک گیت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے :

اگر تم انسان کو دیکھنا چاہتے ہو تو روپ کے گھر میں جاؤ
یہ چار مقامات جن کے نام ہیں——ناسوت ، ملکوت ، جبروت اور لاہوت !
اے عرفان علی ، دیکھو کس طرح وقت کا زیاں ہو رہا ہے
ذرا گوشِ ہوش سے سنو ،
انساں بننے کے لیے زاہد و پاک باز و پاک صفات بن جاؤ !

لوک ادب میں باؤل گیتوں کے علاوہ مندرجہ ذیل گیت بھی مشہور ہوئے ہیں ۔ مثلاً :

زاری ، بھٹیالی ، جاگ گان ، مئے لی گان ، بھوپا ، ساری گان ۔

زاری گان

اس کو ہم بنگلا زبان کا مرثیہ کہہ سکتے ہیں ۔ بنگال کے دیہاتوں میں خصوصاً یہ

صنف بہت مقبول ہے ۔ اس میں امام حسینؓ کی شہادت کے واقعات بڑے ہی درد ناک انداز میں بیان کیے جاتے ہیں ۔ اس کو کئی لوگ مل کر گاتے ہیں ۔ ایک شخص پہلے ایک بند تحت اللفظ میں پڑھتا ہے اور پھر اس کے ساتھی مل کر کسی خاص مصرع کو مل کر کئی بار دہراتے ہیں ۔

ساری گان

موسم برسات میں ندی نالے امنڈ پڑتے ہیں اور چاروں طرف موسلا دھار بارش ہوتی رہتی ہے تو ضلع میمن سنگھ کے مشرقی علاقے میں خصوصاً نوجوانوں کے دل جوشِ مسرت سے بےقابو ہو جاتے ہیں اور وہی رنگ برنگ کی کشتیاں ندی کی لہروں میں بہا کر دور دراز نکل جاتے ہیں ۔ کشتیوں کی اس دوڑ میں فضا میں نغمے بھی بلند ہوتے ہیں ۔ اس گانے کی خصوصیت یہ ہے کہ دریا میں اٹھنے والی لہروں کے آثار چڑھاؤ کے ساتھ ساتھ اس کا سُر مل جاتا ہے ۔ ایک ساری گان کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے :

اے جانِ من ! کیا تو نے وعدہ نہیں کیا تھا ؟
کہ ہم دریا میں نہائیں گے
آؤ سکھی ! میں درخت کی شاخ توڑ کر پنکھا کر دوں !
تیرے لیے میں کہاں کہاں بھٹک رہا ہوں
دن رات کی بھی خبر نہیں
خدا را یوں پریشان نہ کر !

بھٹیالی

مشرقی بنگال میں جتنے رومانی نغمے رائج ہیں ان میں بھٹیالی سب سے زیادہ مقبول نغمہ ہے ۔ اس میں عشق و محبت کی باتیں بڑے ہی دل گداز انداز میں بیان کی جاتی ہیں ۔ اس نغمے کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ گانے والا ایک خاص سُر کو اوپر تک کھینچتا ہے اور دیر تک اس پر قائم رہتا ہے ۔ بنگال کے مشہور شاعر جسیم الدین نے متعدد

بھٹیالی نغمے جمع کیے ہیں ۔ ایک بھٹیالی گیت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے :

رنگ برنگی ناؤ کے مانجھی !

آؤ باندھو ناؤ یہاں
چھیڑو دل کی داستان
سن بھٹیالی گیت کو تیرے
نیر بہائے ساگر
اس کی لہر بہا لے جائے
میری کمر سے گاگر

لنگر اس ناؤ کا مانجھی
مست ہوا سے اڑتا جائے
ساری کا یہ آنچل میرا
رہ رہ کر بل کھائے

مانجھی تیری پیت میں شاید
دل نہ کسی کا ٹوٹا ہوگا
نہ کسی دل نے لہریں گنی ہیں
نہ کوئی گاگر چھوٹا ہوگا

بھویا

یہ عموماً تیستا ندی کے کنارے کنارے بسنے والوں کے گانے ہیں ۔ یہ گانا خاص عورتوں کا ہے ۔ جب کسی کا شوہر یا محبوب تلاشِ روزگار کے لیے دیس سے بدیس جاتا ہے تو وہ تیستا ندی کے کنارے چھوٹی چھوٹی پہاڑیوں کے ایک طرف بیٹھ جاتی ہے اور فراقِ یار میں پُر سوز نغمہ چھیڑ دیتی ہے ۔ ایک گیت کا ترجمہ ملاحظہ ہو :

اے میرے رنگین مزاج ساتھی

مجھے چھوڑ کر تم چلے کہاں گئے
تم نے تو سر پر ہاتھ رکھ کر کہا تھا
کہ تم ہمیشہ میرے سامنے شگفتہ پھول بن کر رہو گے
ہائے میرے من کا ساتھی اب تک نہیں آیا
وقت بھی ڈوبتا جا رہا ہے !

مٹے لی گان

یہ خالصتاً عورتوں کا گانا ہے ۔ خصوصاً یہ گیت شادی بیاہ کے موقع پر گائے جاتے ہیں :

اے ناز و نعم میں پلی لڑکی
لو یہ ساری پہن لو
جسے پہن کر تمہیں سسرال جانا ہے !
اور یہ لو ناک کی نتھ
اور یہ کنگھی — بال سنوارو اس سے
ہاتھ بڑھاؤ اپنے
دیکھو یہ چوڑیاں تمہاری کلائیوں میں کتنی اچھی لگیں گی
تمہیں بن سنور کر سسرال جانا ہے — جہاں تمہاری خوابگاہِ عشرت ہے !
اور یہ دیکھو پازیب
یہ پہنو گی تو تمہارے پاؤں جگمگا اٹھیں گے !

جاگ گان

شمالی بنگال میں جاگ گان بہت مقبول ہیں ۔ یہاں رات کو جاگ کر چرواہے کے لڑکے جماعت کی شکل میں یہ نغمہ گاتے رہتے ہیں ۔ 'گورکھا وجے' میں بھی 'جاگ گان' ملتے ہیں ۔

ٹپرا ، چاٹگام کے علاقے میں یہ گیت بہت مقبول ہے :

ساس ، بہو ، اندھیرے باغ میں لڑ رہی ہیں
اور شیر کا شکار کرنے کے لیے غازی جنگل روانہ ہؤا ہے
اب تک وہ چودہ سو شیر مار چکا ہے
وہ چیخ کر شیر کی پیٹھ کو تیر کا نشانہ لگاتا ہے
اس کی بہادری کا قصہ سن کر عورتیں سناٹے میں آ جاتی ہیں !

بھٹیالی (معرفتی)

سینکڑوں گیت جنہیں 'بھٹیالی' کہا جاتا ہے ، ملاحوں نے ترتیب دیے ہیں ۔ اسی طرح 'مرشدی' اور 'معرفتی' گیت ہیں جو نواکھلی اور میمن سنگھ کے علاقے میں گائے جاتے ہیں ۔ معرفتی گیتوں کے اثر کے تحتِ وشنو گیت لکھے گئے جن میں رادھا اور کرشن کی صوفیانہ محبت کا تذکرہ ہوتا ہے ۔ یہ علامتیں بعد میں مسلمان شعراء یا گویّوں نے روح اور خدا تعالیٰ کے مترادف قرار دے کر اپنے گیتوں میں بھی استعمال کرنی شروع کر دیں ۔ یہ درویش شعراء اپنی گہری روحانی بصیرت کا سہارا لےکر زندگی کی پُر پیچ راہوں میں بھٹکنے کی بجائے اعتماد کے ساتھ اپنی راہ خود متعین کرتے ہیں ۔ انہیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ سچا عشق ہو جاتا ہے اور ماسوا اللہ کی وہ کوئی حقیقت تسلیم نہیں کرتے ۔ اس لیے دنیا اور دنیا والوں کا جاہ و جلال ان کی نظر میں ہیچ دکھائی دیتا ہے ۔ وہ سادگی ، سچائی ، انسانی اخوّت ، بے لوث اور محبت ایثار جیسی اقدار کے گن گاتے ہیں اور ان کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ ان کے گیتوں سے انسانوں میں ایک طرف تو اپنی نوع سے ہمدردی کے جذبات ابھریں اور دوسری طرف وہ اس چیز سے ، جسے قرآنِ حکیم 'متاع الغرور' کہتا ہے ، دل نہ لگائیں ۔

کوی گیت

ایک اور قسم کے گیت کوی گیت کہلاتے ہیں ۔ ان میں بھی صوفیانہ رنگ غالب ہے ۔ عربی اور ایرانی اثرات کے تحت فلسفیانہ رنگ کا آغاز ہوا ۔ اس کے علاوہ معاشرتی اور تاریخی واقعات کی بھی ان گیتوں میں خوبصورتی سے عکاسی کی جاتی ہے اور قریے قریے اور

گلی گلی گوییّ ایسے گیتوں کو ہمیشہ گاتے رہتے تھے ۔ ایسے گیتوں کے ذریعے ان درویش فلسفیوں نے لوگوں کو اسلام کے سادہ اصول سکھائے ۔ وہ انسان کو ایک بانسری سے تشبیہ دیتے تھے جس سے کائناتی موسیقی کی دلکش دھنیں پھوٹتی ہیں ۔ ان درویشوں کی تعلیم یہ بھی ہوتی تھی کہ لوگ ظواہر پرستی سے باز آئیں اور زندگی میں ایک صالح لائحہ عمل کے ، جس میں خدا تعالیٰ کی خوشنودی مطلوب ہو ، پابند ہو جائیں ۔ ان گیتوں میں عرفان کی دولت کے علاوہ روزمرہ زندگی کے عام واقعات بیان ہوتے تھے جس سے سننے والے یہ سمجھتے تھے کہ گویا یہ ان کے اپنے دل کی آواز ہے ۔ ان گیتوں کو بھی ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں :

(الف) کوی والا گیت

(ب) مذہبی گیت

'کوی والوں' کے گروہوں کے مقابلے کے دوران جو گیت پڑھے جاتے تھے ، ان میں پہلودار طنز بلکہ فحش بیانی کے باعث شہری سامعین گہری دلچسپی لیتے تھے ۔

راھو

جو سترھویں صدی میں ایک جفت ساز تھا سب سے پہلا 'کوی والا' تھا ۔ کوی والوں کے گیت بنگال کی گھریلو زندگی کے ہر پہلو کی تصویر کشی کرتے ہیں ، مگر اکثر کوی گیتوں پر گہرا عارفانہ رنگ غالب ہے ۔ مسلمانوں کی حکومت کے دوران عربی اور فارسی اثرات نے ان گیتوں کی روح بدل ڈالی اور یہ ہونا بھی چاہیے تھا کیونکہ اسلامی تہذیبی عوامل ، تقاضے اور مشاغل اب بنگالی معاشرے پر ، کیا شہر اور کیا دیہات میں سب جگہ غالب آ گئے تھے ۔ چنانچہ عرب اور ایران کے عظیم لوگوں کے کارنامے بھی کبھی کبھار ان گیتوں کی شکل میں گائے جاتے تھے ، اگرچہ ان میں رادھا اور کرشن کی محبت کا تذکرہ بھی بار بار ہوتا رہا ، کیونکہ یہ سرزمین مسلمانوں کی آمد سے کوئی سترہ سو سال پہلے سے ہندوؤں کا وطن رہ چکی تھی اور کرشن اور اس کی رادھا محبت کی علامتیں بن چکے تھے ۔ مگر بے شمار گیتوں میں بنگالی ماں کی محبت اور نرم دلی کی بڑی خوبصورتی سے تصویر کشی کی گئی ہے ۔ ان میں اس گہری روحانیت کا تذکرہ بھی ہے جس کی بدولت بنگالی عورتیں زندگی

کے مصائب کو بڑے صبر کے ساتھ برداشت کرتی ہیں ۔ سب سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ ان میں ہمیں اُس حیرت الگیز شرافت کی جھلکی نظر آتی ہے جس کی بدولت ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مشکل ترین حالات میں بےمثال صبر اور استقامت کا مظاہرہ کرنے والوں کی وہ حقیقی بیٹیاں ہیں ۔ اس پر طُرّہ یہ ہے کہ ان گیتوں میں مشرق بنگال کے ان دیہاتی لوگوں کی سادہ زندگی کی داستانیں ہیں جو عام گھریلو جذبات کے ساتھ ساتھ پاکیزہ مذہبی اقدار کے حصول کی تمنا بھی رکھتے ہیں ۔

ہزارہا گیتوں میں زندگی کی بے ثباتی اور انسانی خواہشات کی نیرنگی کا تذکرہ بھی ہے ۔ مشرق بنگال کا ہر دہقان دن بھر کی تھکن سے چُور ہو کر جب اپنے اوزار ایک طرف رکھ کر سستانے لگتا ہے تو کچھ دیر بعد وہ کسی پسندیدہ گیت کو گنگنانے لگتا ہے اور کئی دیہاتی مل کر اونچی آواز میں ان گیتوں کو گاتے ہیں ۔ ان گیتوں میں خوفِ خدا تو ضرور ہوتا ہے مگر خوفِ زندگی نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ جانتے ہیں کہ اگر زندگی ایک حقیقت ہے تو موت بھی ایک سچائی ہے ۔ موت کے خوف سے گھبرا کر آدمی خدا کی جانب ہی مائل ہو سکتا ہے ۔

☆ ☆ ☆